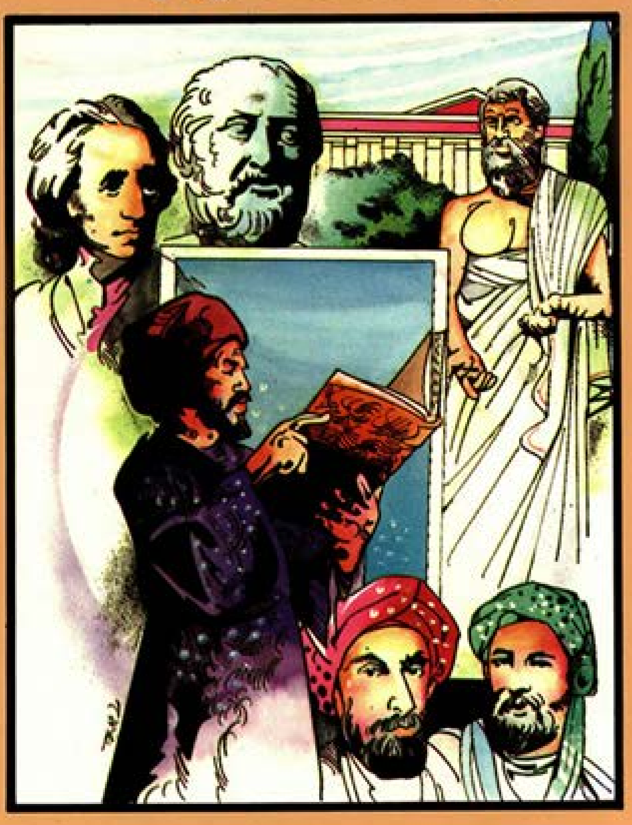
الأعلام من الفلاسفة

إعداد
الشيخ كامل محمد محمد عويضة

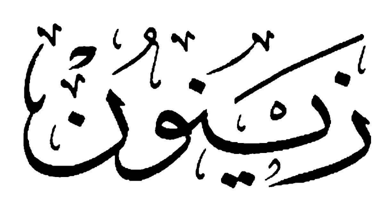
زينون

وما حققته الفلسفة اليونانية



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



زينون وما حققته الفلسفة اليونانية

إعداد

الشيخ كامل محمد محمد عويضة



دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٠٠٢١٣٣ - ٦٠٢١٣٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٨١٥٥٧٣
فاكس: ٤٧٨١٣٧٣/١٢١٢/٠٠١ - ٦٠٢١٣٣/٩٦١١/٠٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة عامة عن « الفلسفة »

١ ـ ما هي الفلسفة ؟

الفلسفة Philosophy لفظ معرب عن اليونانية ويتألف من مقطعين هما Philo – Sofia أي محبة الحكمة . وقد اختلف المؤرخون في نشأة هذا اللفظ هل هو من إبداع اليونانيين أم أنهم أفادوه من الحضارات المجاورة ؟ وكذلك اختلفوا حول شخصية أول الفلاسفة رغم ما قيل وما عرف حتى الآن من أن طاليس هو أول حكماء اليونانيين وأول فيلسوف بالمعنى الفني للفظ عبر تاريخ الفلسفة كله ذلك أن فكتور كوزان يرى أن الفلسفة قد بدأت بسقراط لا بطاليس . . . بينما يقال أن فيثاغورس كان أول الحكماء . صحيح أنه قال عنه نفسه بأنه ليس حكيماً لأن الحكمة عنده لا ترد لغير الآلهة . لكن ذلك لم يمنع المؤرخين من اعتباره أحد الحكماء في فجر الفلسفة البارزين والذي نشأت الفلسفة على يديه . ذلك أنه استخدم الحكمة بحسبانها البحث عن حقيقة الأشياء حيث قال : من الناس من يستعبدهم التماس المجد ومنهم من يستذله طلب المال ، ومنهم قلة تستخف بكل شيء وتقبل على البحث في طبيعة الأشياء ، وأولئك هم الذين يسمون أنفسهم محبي الحكمة أي الفلاسفة .

ولو أردنا أن نحدد هذا اللفظ (الفلسفة) ما معناه . لوجدنا أن ثمة استعمالات متعددة ومتميزة له . وفي رأي «رسل» . . . أن الفلسفة

تتوسط بين اللاهوت والعلم : فهي تشبه عنده اللاهوت من حيث انها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين ، لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري . أكثر مما تستند على الإرغام : سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد أو قوة الوحي . والعلم هو الذي يختص بالقين أما اللاهوت . في رأي رسل ـ فيعتمد على صلابة الإيمان ، ومجاله هو الجانب الذي يتجاوز حدود المعرفة اليقينية . على أنك واجد بين اللاهوت والعلم : « منطقة حرة » هي الفلسفة . حيث نجد في هذه المنطقة جميع المسائل التي لا يستطيع العلم أن يجيب عنها والتي تستثير اهتمام العقول المتأملة أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر ، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه مثل : هل العالم ينقسم إلى عقل ومادة ؟ وإن كان كذلك فما هو العقل وما هي المادة ؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوى خاصة به ؟ أفي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده ؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة ؟ أحقاً هنالك في الطبيعة قوانين ؟ أم أننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة إرضاء لرغباتنا الفطرية في النظام ؟ ترى هل يكون الإنسان قطعة من الكربون المشوب مخلوطاً بماء يزحف عاجزاً على كوكب صغير ذي خطر ؟ أم يكون الأنسان كما رآه هاملت ؟ أم لعله مزيج من الجانبين معاً ؟ هل للعيش أسلوب شريف واسلوب وضيع ، أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب ؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف فما هي عناصره وكيف لنا أن نحياه ؟ ألا بد للخير أن يكون خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير أم الخير حقيق منا بالسعي وراء حتى إن كان الكون صائراً

إلى فناء محتوم ؟ هل ثمة ما يجوز تسميته بالحكمة ، أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة تهذبت إلى الدرجة القصوى من التهذيب ؟ (رسل ص ٤ ـ ٥) .

هذه هي الأسئلة التي تستأثر بها الفلسفة عن كل ما عداها من علوم أخرى . وبهذا فإن الفلسفة هي البحث الدائم عن الحقيقة من أجل بلوغها فحسب ، إنها العلم في حد ذاته باعتباره غاية لا وسيلة والفلسفة أيضاً على ضوء ما سبق تهتم بالكل لا بالجزء ، بالعام لا بالخاص ، فهي على سبيل المثال ـ لا تهتم بالفرد بقدر ما تهتم بالإنسان إنها تهتم بالتصورات الكلية لا بالانطباعات الجزئية الفردية . كذلك يلاحظ أن الفلسفة تسعى إلى التفسير الكلي للكون حيث تهدف إلى بيان العلل الحقيقية الثابتة والكامنة خلف هذه الكثرة المشاهدة . . . . . ومن هنا كان موقف الفلسفة قديماً وموقفها الآن من العلوم حيث نجد الآن ما يسمى « فلسفة العلوم » حيث تسعى الفلسفة إلى بيان الأسس التي يستند إليها كل علم من هذه العلوم . كما أنها تسعى أيضاً ، من جهة أخرى التوحيد بين كافة العلوم الجزئية وربطها في نظام كلي شامل. ثم أن ما يميز أيضاً الفلسفة هو أنها ، من الناحية العملية ، تمثل موقفاً خلقياً يقفه المرء إزاء ما يحدث اه من قبل العالم المحيط به بحيث تمكن المرء من أن يواجه مشاكل الحياة وهمومها بهدؤ وبساطة دون توتر وخوف وانهيار لأنها تكشف للمرء عن أن القوانين الطبيعية هو من شأنها وأنه مهما فعل فلن يغير منها شيئاً . . . . بل عليه أن يفيد مما حدث ويستعد لما هو آت .

ويلاحظ مما سبق أن المعاني الأساسية للفلسفة ليست متباعدة ولا

متعارضة ، بل هي متداخلة : بعضها في بعضها الآخر ، وإنما يختلف الفلاسفة في تصور العلاقات الداخلية فيما بينها والأهمية بالنسبة لكل منها . وعلى أية حال فإن الفكرة الرئيسية والمعنى الكبير للفلسفة هو أنها مجهود نحو التركيب (أو إن شئت الترتيب) الكلي للكون بحيث تغدو الفلسفة تفسيراً كلياً للكون ينصب على الظواهر الخارجية وعلى النفس في أن واحد في علاقتها المتبادلة وهي تتميز في الآن نفسه بطابعين جوهريين .

أ ـ إنها معرفة موحدة ترد شتات المعارف المتفرقة إلى الوحدة .

ب ـ إنها معرفة انعكاسية ترد على الذات لاستكشاف القيم والمعايير وذلك بعين أن الفلسفة على خلاف العلم الخالص ، ليست معرفة بسيطة تنحصر في نطاق طائفة محددة من الموضوعات أو الأفكار ، بل هي معرفة مصحوبة بتأمل وروية وانعكاس على الذات نتعرف مصدرها وشرائطها ومنهجها وحدودها وقيمتها بحيث يمكن القول إن الموقف الفلسفي ليس إلا رداً للعالم تقوم به الذات الانسانية الواعية على نفسها . فلكي يتفلسف الانسان يجب أن يضع العالم ، داخل الأنا ثم بعد هذه العملية عليه أن يتأمل هذا العالم ، بحيث يكون بينه وبين ذاته صلة ما . فالتفلسف يعني أمرين :

١ ـ رد العالم الخارجي إلى الذات .

٢ ـ محاولة فهم هذا العالم فهماً كلياً . بحيث لا يهتم إلا بما هو كلي وشامل تاركاً الجزئيات للعلوم الأخرى .

صحيح أن العلوم الطبيعية لم تنفصل عن الفلسفة إلا في العصر الحديث ولكن سبق ذلك انفصال علم الهندسة على يد إقليدس مثلاً أي انفصال آخر للعلوم، واستقلالها ليس مصادفة وعلى أية حال فإن

موضوعات الفلسفة الحالية لا يمكن أن تصبح في المستقبل البعيد موضوعاً لعلوم جزئية . إن موضوع الفلسفة أولاً وبالذات هو القيم ، وللعلم حد لا يتخطاه في بحثه فالعلم يقتصر على وصف الوقائع كما يراها ، ويثير مشاكل لا يملك هو أن يجيب عنها ، وإنما الفلسفة وحدها هي القادرة على معالجتها .

فالعلم مثلاً يفترض في بحثه مسلمات أساسية مثل وجود العالم الخارجي واضطراد مسير الظواهر الطبيعية على سنن واحدة في كل زمان ومكان . فالعالم لا يستقري مثلاً كل الغازات الموجودة في العالم لكي يصل إلى قانون التناسب العكسي بين ضغط الغاز وحجمه وإنما هو يجري في معمله تجارب محددة ثم يعمم هذه التجارب في قانون كلي . . . إنما هو يفعل هذا استناداً إلى هذا المبدأ الذي يسلم به تسليماً ولا يبحث فيه ، لأن البحث فيه يفقده اختصاصه أعني مبدأ اضطراد سير الطبيعة ، مبدأ أن العلل الواحدة تنتج نتائج واحدة في كل زمان ومكان .

هذه المبادىء التي يسلم بها العلم هي موضوع دراسة الفلسفة (إلى جانب الموضوعات الأخرى التي أشرنا إليها) . ثم إن مشاكل الفلسفة تتناول المعرفة . فالعالم يستخدم حواسه دون أن يتساءل عن قيمة هذه المعرفة التي زودته بها الحواس كذلك نجد أن الفلسفة تختلف إلى حد كبير عن العلم من حيث نقطة البداية ذاتها . ذلك أن الفيلسوف ينظر إلى الكون نظرة كلية شاملة ، حيث يتخذ من الكون بأسره موضوعاً لدراسته ، إن الفلسفة تختلف عن العلم في أنها تنظر إلى العالم كله كوحدة مترابطة متماسكة ، تكون بأسرها موضوع بحثها . أما العالم فينظر إلى بعض الظواهر الجزئية المحددة أو ينظر

إليها من زاوية معينة . فعلم الطبيعة مثلاً يبحث في تركيب الأشياء ويردها إلى عناصرها . وعلم الكيمياء يبحث مثلاً ، في خاصية المادة ومدى تأثيرها بغيرها وتأثيرها في غيرها وعالم النبات لا يتعدى بحثه دائرة النبات ، وعالم الفلك يختص بالأجرام السماوية وحسب . أما الفلسفة فقد كانت موجودة قبل العلم وهي الآن تبدأ ، كما قلنا ، حيث يقف العلم ، فإذا كانت العلوم الجزئية ، على سبيل المثال ، تسلّم بالزمان والمكان كشرطين أساسيين لصحة التجربة دون أن يسأل هذا العالم عن المكان والزمان فإن الفيلسوف يبدأ دراسته بالسؤال عن حقيقة المكان الذي افترضه العالم ، ثم يظل يتابع البحث الدائب المستمر كي يكون من هذه المفهومات وغيرها وحدة كلية شاملة .

وأخيراً فإن العلم يزودنا بحقائق باهرة ، لكنه لا يقرر لنا إن كان استخدام هذه الحقائق صواباً أو خطأ . فتحطيم الذرة ، مثلاً كشف عظيم ينتهي عنده العلم . ولكن هذا الكشف ، هل يجوز استخدامه في القضاء على الحضارة البشرية أم لا ؟ هذا الموضوع يتدرج في مبحث الفلسفة الخلقية وهكذا نجد أن الفرق بين العلم وبين الفلسفة هو الفرق بين وجهة النظر التقريرية التي تصف الواقع وتعلن عنه ، وبين وجهة النظر التقويمية التي تبحث في المبادىء والقيم والمعايير . إن الفرق بين العلم والفلسفة هو الفرق بين الواقعة والقيمة .

حقاً يؤخذ على الفلسفة أنها لم تتوصل بعد إلى ملمح يجمع الكل على التصديق بها . بالرغم من تاريخها الطويل الحافل بالمحاولات على حين أننا نجد أن العلوم الجزئية قد توصلت ، كل في ميدان

اختصاصه ، إلى حقائق يقينية لا يختلف فيها إثنان ولكن الذي يطالب الفلسفة بما يطالب به العلم يجهل ماهية الفلسفة وجوهرها . إن ما يميز الفلسفة في جوهرها عن العلوم هو أنها يجب أن تستقرىء مهما كانت الصعاب كل موضوعات بحثها . بمعنى آخر : إن اليقين في الفلسفة يقين داخلي المهم فيه وجود « الانسان » أما اليقين في العلوم الجزئية فينصب على موضوعات جزئية ليست معرفتها ضرورية للناس جميعاً .

ما أريد قوله هو : لقد ذكرنا أن الفلسفة محبة الحكمة وليست هي الحكمة بذاتها . وهذا فحواه أن جوهر الفلسفة ليس هو تحصيل الحقيقة ، وإنما هو البحث عن الحقيقة ذاتها . . . لأن غاية الفلسفة هي السير في طريق البحث الدائب والمستمر ، وأسئلتها أهم من أجوبتها . على أن أسئلة كثيرة الآن تدور بخلد البعض منا . منها مثلاً : ما بالنا نبحث في الفلسفة اليونانية ، وفي تصور الطبيعيين للعالم والانسان وحديثهم عن أصل الوجود . . . إلخ .

كان ذلك كله في عهد مضى وانقطع أما اليوم فقد أثبت العلم الحديث بطلان معظم هذه التصورات وبين زيفه ؟ ألم تكن هذه التصورات توضح أن الذرة كائن مغلق لا ينقسم ، ثم أثبت العلم الحديث عكس ذلك ، ألم يذهب القدماء إلى تصور خاطىء فيما يتعلق باستحالة المعادن وأثبتت الكيمياء الجزئية غير ذلك ألم يتضح لنا بطلان النظريات الخاصة بالفلك والتي كانت تدعي ثبات الأرض . . . إلخ هذه أسئلة تدور في ذهن فريق من الباحثين ، وقد يكون لها نصيب من الصحة ولكنها كلها تحتاج إلى تقويم وإعادة نظر .

١ ـ إن هذه التساؤلات قد تصح في مجال العلوم العملية ، إذ يكفي الباحث العالم أن يبدأ من حيث انتهت الابحاث العلمية الأخرى (الكيميائي ـ الطبيب ـ المهندس) . فعلى كل باحث في هذه الفروع ومثيلاتها أن يقف على آخر النتائج التي وصل إليها السابقون في هذا الفرع من العلم . ثم عليه بعد ذلك أن يسير فوق هذه الأرضية. أما فيما يتعلق بالفلسفة، فالأمر مختلف تماماً، إذ إنها وحدة كاملة لا يمكن فصل فترة منها ، عن غيرها من فترات . إذ يتعذر فهم الحاضر دون فهم الماضي . ومن أجل هذا فإن تاريخ الفلسفة فلسفة ، أما تاريخ العلم فهو يمثل مرحلة انقرضت وانتهت .

٢ ـ الأمر الثاني هو أن هذه الآراء ـ أو إن شئت الأقوال ـ تتضمن اتهاماً خطيراً للفكر البشري فحواه أن كل التصورات الخاصة بموضوعات الفلسفة فيما مضى كانت كلها باطلة . وهذا اتهام لا أساس له من الصحة . فسوف يتضح لنا ، من خلال دراستنا ، أن تصور العالم ، على سبيل المثال الآن في الفلسفة اليونانية كان له نصيب كبير من الصحة واتضح ذلك في عصرنا الحاضر . بل إن بعض التصورات القديمة ما زالت حية حتى الآن فالعلم الحديث أثبت أن حدوث العالم كان عن طريق « خلل » بسيط حدث داخل الغاز الممتلىء به الجو . . . وهذه الفكرة هي ما دعا إليها فيما مضى ديمقريطس (٤٧٠ ـ ٣٦١) وابيقور . كذلك لا يمكن أن ننسى الأثر الافلاطوني على المدرسة الديكارتية . أيضاً نجد أن منطق أرسطو ظل سائداً طوال القرون الماضية كلها ناهيك عن نظرية دارون التي يروى البعض أن أصولها الأولى وجدت عند انكسيمندر .

٣ ـ الأمر الثالث هو أن هذه التساؤلات لا مجال لها في الفلسفة أو طبيعة الفلسفة ذاتها تفتح المجال لكل التصورات ، الساذج منها والعميق ، الصائب منها وغير الصائب . فكل فيلسوف يعبر عن الحقيقة من خلال تصوره لها وقد حالف الصدق قول « ريشنباخ » حين قال : إن استبعاد الأسئلة التي لا معنى لها عن مجال الفلسفة أمر عسير ، لأن هناك نوعاً معيناً من العقلية يسعى إلى البحث عن أسئلة لا يمكن الإجابة عنها ولذلك فإن دراسة التصورات العلمية الخاصة بالكون وأصله ونشأته ـ مع أن هذه التصورات هي الأخرى لم تصل إلى اتفاق في الرأي ـ أمر لا يمنعنا البتة من الوقوف على دراسة التصورات الخاصة بالكون في بواكيرا الفكر البشري .

وكتبه

كامل محمد عويضة

مصر ، المنصورةغربة الشال

ش ـ جامع نصر الإسلام

٢ ـ مصدر التفكير الفلسفي :

إذا كانت الفلسفة هي كما ذكرنا سابقاً ، فإننا لا نستطيع أن نلتمس مبرر لوجودها في أمر خارج عنها ، وإذا كانت ضرورية لا غنى عنها للكائن الإنساني من حيث هو مفكر ، فإننا نتساءل : ما مصدر هذه الضرورة ؟ وما هذه المبررات الذاتية للفلسفة في أعماق كل انسان ؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال تعني بيان الباعث على الفلسفة ، أو إن شئت الحافز الذي يدفع الإنسان إلى النظر الفلسفي . هذا الحافز هو وحده الذي يضفي معنى على فلسفة الحاضر ، ومن خلاله وحده يمكن فهم فلسفة الماضي وهو أخيراً ما تستمد منه الفلسفة مبررات وجودها واستمرارها :

١ ـ يرى أفلاطون أن مصدر الفلسفة هو العجب . فابصارنا تقع على النجوم والشمس والسماء وهذا يدفعنا إلى النظر في الكون .

من هنا نشأت الفلسفة على أنها أعظم خير أنعمت به الآلهة على الفانين ويقول أرسطو إن الناس أينما وجدوا طلبوا الفلسفة بدافع من عجبهم فقد عجبوا أولاً من الصعوبات الواضحة ، ثم تقدموا تدريجياً وتبينوا الصعوبات المتعلقة بمواضع أخطر شأناً من ظواهر الشمس والقمر والنجوم وتكوين العالم . العجب ، إذن هو الذي يدفع الناس إلى الهرب من الجهل إلى طلب العلم .

والواقع أن وجود الأشياء ذاتها وتغير أحوالها ، وفناء بعضها وخروج البعض الأخر إلى الوجود ، يدعوا إلى النظر والتأمل قاصداً في النهاية معرفة الحقائق والغايات والقيم فيما يتعلق بالأشياء والانسان . وطبيعة العقل البشري ذاته تقتضي من الانسان العاقل أن يتأمل في الموجودات التي أمامه ، ومن الأمور المحيطة به ، لكي يصل إلى حقائق الأشياء ، يصل إلى العلل الحقيقية التي تقنع العقل البشري وتكون موضع ثقته .

٢ ـ الشك . فبعد المرحلة الأولى ومحاولة الوصول إلى ماهيات الأشياء تبدأ مرحلة الشك ، حيث نجد أن الادراكات الحسية تتوقف على أعضاء الحس ، وهي خداعة : إذ قد تظهر الكبير صغيراً وتلتبس عليها صور الموجودات . . . الخ وباختصار فإن الحواس لا تتفق مع ما يوجد في ذاته مستقلاً عن الادراك الحسي للإنسان العارف . وعلى ضوء هذا الشك الجزئي ، إن صح التعبير ، يجد الإنسان نطاق شكله هذا إلى كل ما يقع عليه عقله وحواسه ، بحيث يغدو الشك مطلقاً . لكن هذا المطلق لا بد أن يستند إلى قاعدة يقينية ، وهذا ما قام به ديكارت حيث جعل الفكر ضامناً للوجود وسنداً له « أنا أفكر إذن أنا موجود » وهذا الشك هام لكل العلوم لأنه شك منهجي غرضه معرفة إلى أي حد يستطيع الإنسان الوصول إلى ما هو حق . ذلك أن الشك المنهجي يؤدي إلى فحص شامل لشتى جذور المعارف الإنسانية . والواقع أنه لا يمكن أن يكون هناك فكر فلسفي بمعنى الكلمة دون أن يكون هناك شك من الجذور ، شك من الأساس ، وليس القديس أوغسطين وديكارت وهيوم وكنت إلا شواهد صدق لهذه الحقيقة .

٣ ـ إن المصدر الذي يميز الفكر الفلسفي خاصة ولا يشاركه فيه أي ضرب آخر من ضروب المعرفة هو وعي الإنسان بمصيره وشعوره بضعفه وعجزه ، أو ما يسميه « كارل يسبرز » بتجربة المواقف النهائية أو الحرية . فطالما كان الإنسان متجهاً بكل قواه نحو معرفة الأشياء في العالم ، وطالما كان مستغرقاً في الشك متخذاً منه طريقاً إلى المطلق ، فإنه يكون مغموراً بالأشياء مشغولاً بها عن التفكير في ذاته وغايته وسعادته وخلاصه . فقد عقل عن ذاته وارتضى هذه المعرفة بالعالم مكتفياً بها . ثم يتغير هذا الوضع من أساسه عندما يشعر الإنسان بذاته في مواقفه . وهذا معنى عبارة سقراط المشهورة « اعرف نفسك » فالمعرفة في الإنسان هي العلم الوحيد الضروري بل هي نقطة البدء التي لا غنى عنها لكل مبحث آخر . ويرى الفيلسوف الرواقي « ابيكتاتوس » أن الفلسفة تنشأ عندما نشعر بما تطوي عليه في جوهرنا من ضعف وعجز وإنما ينتصر الفيلسوف على ذلك بارتضاء الألام ، وتحملها واتخاذ موقف اللامبالاة من العالم ، فلا يخاف ولا يرجو ولا يأسف ولا يفرح ولا يندم . ويوضح « كارل يسبرز » هذا الحافز إلى الفلسفة على أفضل صورة في فكرته عن المواقف النهائية : فالانسان يجد نفسه دائماً في موقف وتتغير المواقف، وتحين الفرص، فإن لم تنتهز لن تعود أبداً، وأستطيع أن أغير الموقف بالعمل ، ولكن ثمة مواقف تبقى كما هي في جوهرها حتى وإن تغير مظهرها . وهذه المواقف الأساسية لوجودنا هي ما يسميه « يسبرز » بالمواقف النهائية . بمعنى أنه لا يمكن تفاديها أو الفرار منها . فإلى جانب العجب والشك نجد أن الشعور بهذه المواقف النهائية هو أعمق صدر للفلسفة .

٣ - الفلسفة اليونانية :

أما الفلسفة اليونانية ، فقد كانت هناك عوامل هامة ساعدت على قيام هذه الفلسفة ، وهذه العوامل هي : الفن ، الدين ، ثم العلم .

فمعظم الآراء أجمعت على أن الفلسفة اليونانية قد أفادت إلى حد كبير من هذه الفروع الثلاثة ، فالفن كان منتشراً في بلاد اليونان بصورة واضحة ، الأمر الذي دعا جان ڤال إلى القول : إن نظرية المثل عند أفلاطون ليست إلا صدى للفن اليوناني عامة . حيث يمكن من طريقه التماس نظرية المثل الافلاطونية لقد كان اليونانيون أمة من الفنانين ، لأنه في الفن يجد الإنسان ذاته بآماله ومشاكله وهمومه .

وحينما يضع الفنان تمثالاً ما . فإن هذا التمثال ليس إلا نموذجاً لتمثال آخر تخيله أو تصوره الفنان . وعلى ضوء هذا التصور يصوغ مادة منه . فالإله عند أفلاطون صانع Demiurge ليس إلها خالقاً حيث أن مهمته قاصرة على تشكيل الكاوس Chaos أو المادة لأولى (القابل) بناء على صور عالم المثل فحسب ، وهذا هو السبيل لصنع العالم عند أفلاطون . أيضاً نجد أن أرسطو قد اعتمد على الفن في فلسفته إلى حد كبير . وما العلة بأنواعها (في مذهبه بطبيعة الحال) إلا دليل قاطع على صدق هذا القول .

ويرتبط الفن بالدين عند اليونانيين إلى حد كبير ، لأن الدين كان عاملاً هاماً في السير بالفن (وخاصة النحت) نحو التقدم فقد كان اليونانيين يصنعون هذه الألهة للتعبد والقاء التراتيل أمامها . بل أن أبطال مسرحياتهم قديماً كانوا من من الألهة ، حيث كانت دياناتهم

تأخذ بالتشبيه وتشجع على عمل التماثيل حتى تستقر الآلهة على الأرض ، فضلاً عن أن الشعب اليوناني كان ميالاً إلى تذوق كل ما هو جميل. فقد كانوا يعشقون الجمال الطبيعي ويرغبون في تزيين الأجسام وتصويرها على أكمل وجه غاضين البصر عن كل ما يقال من جمال الشيء وغني عن البيان أن مادة التماثيل التي كانوا يقومون بصناعتها كانت مطعمة بالعاج والذهب والبرونز والرخام .

سوف نرى من خلال دراستنا لفلاسفة اليونان أن الآلهة عندهم كانت تتصف بصفات البشر من ضعف ورغبة وميل وما إلى ذلك ، الأمر الذي دعا أفلاطون وأستاذه سقراط إلى القيام بحملة لتصفية الآلهة من هذه الشوائب ولقد كانت آلهة الفلاسفة الطبيعيين تعيش في العالم وتتكون منه كما سنرى .

ولقد كانت « الأورفية » منتشرة في بلاد اليونان انتشاراً واسعاً و« أورفيوس » كما ذكر معظم المؤرخين ، كان شخصية غامضة ، لكنها تستوقف النظر . ويعتقد البعض أنه كان رجلاً حقيقياً ، في حين يعتقد آخرون أنه كان إلّهاً ، أو بطلاً خيالياً . وتذكر الروايات أنه جاء من تراقيا . لكن الظاهر والأرجح أنه جاء من كريت . ومن المؤكد أن التعاليم الأورفية تحتوي على الكثير مما يظهر أن قد كانت جذوره الأولى في مصر (رسل ص ٤٣) وأن كريت هي حلقة الوصل بين مصر واليونان في انتقال هذا الأثر . ولم يكن انصراف أورفيوس إلى الموسيقى في الأدوار الأولى من الأسطورة التي تروى عنه بنفس الأهمية التي بدت لهذا الجانب في الأدوار المتأخرة من تلك الاسطورة وعلى كل حال فهو كاهن وفيلسوف قبل أي شيء آخر .

ومهما يكن من أمر تعاليم أورفيوس فنحن على علم تام بالتعاليم

الأورفية نفسها . فقد كان الأورفيون يعتقدون بتناسخ الأرواح وذهبوا إلى أن الروح في الحياة الأخرى قد تنعم نعيماً أبدياً أو قد تشقى بالعذاب الأبدي حسب نوع الحياة التي قضاها صاحبها في الدنيا وكان هدفهم أن يجعلوا أنفسهم « أطهاراً » بالاحتفالات الدينية التي تعمل على التطهير من ناحية وبتجنبهم أنواعاً معينة من الدنس من ناحية أخرى وأشدهم تمسكاً بعقيدتهم كان يمتنع عن أكل الحيوان اللهم ألا في مناسبات طقوسية ، وعندئذ يأكلونه في صورة دينية . وهم يعتقدون أن الإنسان بعضه من الأرض وبعضه من السماء والحياة الطاهرة تزيد من الجزء السماوي وتنقص من الجزء الأرضي . وقد يستطيع الإنسان في النهاية أن يتحد مع باخوس كي يدعي بهذا الاسم . ولهم لاهوت مفصل ينص على أن باخوس ولد مرتين : مرة أولى من أمه « سملى » ومرة ثانية من فخذ أبيه زيوس .

ولقد وجدت لوحات أورفية في مقابر عليها ارشادات لروح الميت تهديه طريقه في العالم الآخر ، وإلى ما يجب أن يقوله لكي ينعم بالخلاص . ومما جاء في بعض هذه اللوحات « بشراك يا من عانى ضروب العناء . . . . لقد أصبحت إلهاً بعد أن كنت إنساناً » وفي أخر . « إنك سعيد مبارك لأنك ستصير إلهاً بعد أن كنت بشراً فانياً . . » .

أما ينبوع الماء الذي لا ينبغي للروح أن تشرب منه . فهو ما يجلب النسيان للشارب من مائه ، وأما الينبوع الآخر ، فهو ينبوع التذكر ، لأنه إن كانت الروح لتظفر بالخلاص في العالم الآخر ، فلا بد لها ألا تكون ناسية بل ـ على نقيض ذلك ـ ينبغي لها أن تكون ذاكرة تفوق الذاكرة الطبيعية .

والمذهب الأورفي مذهب زاهد فالخمر عند الأورفيين مجرد رمز ، كما كان أيضاً رمزاً للعقيدة المسيحية فيما بعد . والشكر الذي كان الأورفيون ينشدونه هو حالة « الوجد » أي حالة الاتحاد مع اللّه . وهم يعتقدون أنهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفية التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة . وقد تسلل هذا العنصر الصوفي في الفلسفة اليونانية على أيدي فيثاغورس الذي كان مصلحاً للمذهب الأورفي . . . ثم انتقلت الأورفية من فيثاغورس إلى أفلاطون ومن أفلاطون انتقلت من جديد إلى معظم الفلسفات التي جاءت بعدئذ فكان فيها عنصراً دينياً قل أو كثر . وأينما كان للأورفية نفوذ ، غرست جذور المذهب الباخي الصريح ومن بين هذه الجذور الباخية عنصر نسائي نراه واضحاً في فيثاغورس ثم نراه قد اتسع عند أفلاطون اتساعاً جعل هذا الفيلسوف يطالب للنساء بالمساواة السياسية المطلقة . يقول فيثاغورس « أن النساء في مجموعهن أقرب من الرجال إلى التقوى بطبيعتهن » ومن هذه الجذور الباخية أيضاً احترام العاطفة العميقة حتى لقد نشأت المأساة اليونانية من طقوس الديانة الديونيوسية وترى « يوريبيد » بصفة خاصة يعلي من شأن الإلٓهين الرئيسيين في المذهب الأورفي وهما « ديونيسوس واروس » فهو لا يحترم الرجل النقي الفاضل إن كانت تقواه وفضل سلوكه صادرين عن برود في العاطفة . وإن كان في مآسيه سرعان ما يجن جنونه أو يشتد حزنه إذا ما سخط عليه الألهة لكفره .

والحياة عند الأورفي كلها ألم وتعب ، فنحن موثقون على عجلة تدور بنا دورات لا نهائية تعددها من مولد وممات يتعاقبان وحياتنا

الصحيحة هي في النجوم ، ولولا أننا مرتبطون بالأرض ويستحيل علينا أن نفر من هذه العجلة الدائرة وأن نظفر آخر الأمر باتحادنا مع اللّه فننعم بما في ذلك من نشوه إلا بالتطهير ونبذ اللذائذ والعيش الزاهد ، فليست هذه نظرة قوم يرون الحياة سهلة ممتعة (راجع رسل ص ٤٣ ـ ٥٠ ، ودكتور أبو ريان ٤٧ ـ ٤٨) .

ومما يذهب إليه « أورفيس » في أصل العالم وخلق الكون وحقيقة الانسان أن المبدأ الأول هو الزمان ، ونشأت مع الزمان الضرورة : وهي قانون القضاء والقدر الذي يسيطر على الكون بأسره ويضم أطرافه ، ثم انجب الزمان الاثير والعماء والظلام . ثم يشكل الزمان بيضة في الأثير ، ولما تفتحت البيضة خرج منها « فانس » أو النور وقيل إن البيضة انفلقت نصفين صار أحدهما السماء والآخر الأرض . أما النور فهو أول ما أنجبت الآلهة ، وهو خالق هذا الكون وجميع ما فيه من كائنات ومن أسمائه « ديونيوس (الخمر) وايروس (الحب) وبان (التناسل) وميتيس (العقل) .

وانجب النور ابنة هي الليل ، اتصل بها فتكونت منها الأرض والسماء ، وتزوجت الأرض السماء ، فأعقبا ثلاث بنات وست بنين . ولما علم أورانوس (السماء) أن ابناءه سوف يقسون عليه ، ألقى بهم في نهر « تارتاروس » وغضبت الأرض فأنجبت « التيتان » وهم مردة جبابرة ، وكرموتوس ، وريا ، وأوقيانوس ، وتيتن . وتغلب كرونوس على أبيه أورانوس فصرعه .

وتزوج أخته « يا » فلما أنجب ابتلع كرونوس ابناءه ، غير أن « يا » ساعدت زيوس على النجاة وأرسلته إلى كريت حتى إذا بلغ أشده

ابتلع النور فأفتر عنه القوة ، وأصبح البدء والوسط والنهاية لكل شيء .

ثم شرع زيوس يرتب أمور العالم ، فتزوج « ريا » التي أصبحت « ديمتر » وانجبا « برسيفوني » التي اغتصبها زيوس فحملت منه «ديونيسوس» واستطاع التيتان أن ينتزعوا الطفل من حراسة الأشرار ، ثم مزقوه وأكلوا لحمه ، ولما علم زيوس بذلك سلط على التيتان الرعد والبرق فأبادهم وأعاد ديونيسوس إلى الحياة وأصبح ديونيسوس إله الأورفية وجمع زيوس رماد التيتان وخلق منه إنسان فأصبح مركباً من طبيعتين : طبيعة الاثم والشر التي ورثها التيتان ، والطبيعة الإلهية التي أخذها ديونيسوس الذي أكل التيتان لحمه .

وقد أصبحت نظرية النفس ، كما تصورها النحلة الأورفية ، سائدة عند كثير من الفلاسفة منذ اليونان حتى اليوم فالنفس متميزة عن البدن الذي يعد سجناً أو قبراً لها . ووجود النفس في البدن عقوبة لها لتلك الخطيئة الأولى التي ارتكبها الجنس البشري ، إذ أكل التيتان لحم ديونيسوس ، وقد نشأ الانسان من التيتان كما رأينا .

ولما كان وجود النفس في البدن تنفيذاً لعقوبة قديمة . فليس الانتحار مشروعاً هذه هي الحجة ذاتها هي التي يسوقها سقراط في محاورة فيدون ، إذ يجب أن تظل النفس في رفقة البدن حتى تستكمل العقوبة المفروضة .

ويجب على النفس وهي في صحبة الجسم على وجه الأرض أن تتبع نظاماً معيناً في الطعام والشراب ، وأن تخضع لعبادات خاصة تعد من الأسرار الخفية ، إلا عن الاتباع والمريدين . فإذا تطهرت

النفس بأنواع العبادات وألوان الزهد بلغت السعادة الدائمة في صحبة الآلهة . أما إذا تدنست واتبعت حياة الفسق والفجور تناسخت . فلا غرابة أن يكون فيثاغورس قد تأثر بمذهبهم في النفس والتناسخ ، وتأثر سقراط وأفلاطون بعقيدتهم كما ذكرنا (د . الاهواني ص ٢٨ ـ ٣٠ ، ويوسف كرم ص ٦) بقي أن نتحدث عن « هوميروس » و« هزيود » لما لهما من أثر لا يمكن إنكاره على الفكر اليوناني الفلسفي .

أما « هوميروس » . . . فهو صاحب الالياذة والأوذيسا . . فقد كان هوميروس شاعراً عظيماً صور في ملحمته حياة الآلهة وحدد خصائصهم ومهامهم . وتعد الالياذة بمثابة كتاب سماوي نزل على شعب اليونان . فقد كان غالبية اليونانيين يحفظون الألياذة عن ظهر قلب ، كما يقال . ولقد وضح هذا الشاعر الكبير في الالياذة حياة اليونانيين وحروبهم وأخبارهم وحضارتهم وهذا ما أضفى على الالياذة أهمية كبرى .

جاء هومر ، وأول ما يستوقف النظر من ثمرات المدنية الهلينية وكل ما تقوله عن هومر ضرب من التخمين ، لكن الرأي الراجح عند الكثيرين ، هو أن هومر اسم يطلق على مجموعة من الشعراء لا على شاعر واحد . وبناء على هذا الرأي ، تكون الالياذة والأوذيسة قد استغرقتا نحو مائتي عام حتى كملتا . ويحدد بعضهم هذه الفترة بما بين ٧٥٠ ـ ٥٥٠ ق . م . بينما يعتقد آخرون أن « هومر » كاد يبلغ تمامهما عند نهاية القرن الثامن والذي جاء إلى أثينا بالأشعار الهومرية في صورتها الحاضرة هو « بيستراتس » الذي حكم من ٥٦٠إلى ٥٢٧ ق . م . وأخذ الشباب الاثينيين منذ ذلك العهد يحفظون هومر عن

ظهر قلب وكان هذا هو أهم جزء من تعليمهم . ولكن أجزاء أخرى من اليونان خصوصاً في اسبرطه ـ لم تنزل هومر كل هذه المنزلة إلا في عهد متأخر .

والأشعار الهومرية ـ كالقصص الغرامية التي سادت عليّة القوم في الجزء المتأخر من العصور الوسطى ـ تمثل وجهة نظر الارستقراطية المتمدنة التي لم تأبه للخرافات التي لا تزال شائعة بين عامة الناس على اعتبار أنها علامة السوقة وقد عاد كثير من هذه الخرافات في عصر جاء بعد ذلك بزمن طويل ، عادت فظهرت ظهوراً جعلها مركزاً للاهتمام ويذهب كثير من كتاب هذا العصر الحديث ـ مهتدين فيما يذهبون إليه بعلم الأجناس البشرية ـ إلى أن هومر كان أبعد ما يكون الإنسان عن البدائية ، بل الأقرب إلى الصواب أنه كان يغالب البدائية . فهو من قبيل أنصار العقل الذين ظهروا في القرن الثامن عشر وأخذوا يبررون بالعقل أساطير القدماء . كأنما ضرب مثلاً أعلى للطبقة العالية من الخطر المستنير . فلم تكن آلهة الأولمب التي تمثل الدين عند هومر من المعبودات الوحيدة عند اليونان ، لا في عصر هومر ولا بعد عصره . بل إلى جانبها عناصر أخرى أحلك ظلاماً وأشد همجية من تلك الآلهة شاعت في الديانة الشعبية تجنبها العقل اليوناني في عصر ازدهاره ، لكنها ظلت هناك تتحفز للوثوب إذا ما حانت لها فرصة ضعف أو إرهاب ، فإن العقائد التي كان هومر قد نبذها دلت في عصر الانحلال على أنها احتفظت ببقائها ، ورغم ما ضاع منها لكن بقي منها شيء يدل على العصر القديم كله . وهذه الحقيقة تفسر لنا أشياء كثيرة ، ولولاها لظلت هذه الأشياء في أنظارنا نابية في عصرها وتثير العجب (رسل ص ٣٤) ولا بد لنا أن نعترف

بأن العقيدة الدينية ، كما هي في هومر ، ليست دينية إلى حد كبير ، فالآلهة هناك بشرية إلى أقصى الحدود ، لا تختلف عن الانسان إلا في كونها خالدة ومزودة بقوة خارقة للطبيعة البشرية . أما من الوجهة الخلقية فليس ثمة ما يحفزنا إلى استحسانهم . ومن العسير علينا أن ندرك كيف أمكن لهؤلاء الآلهة أن يدخلوا في أنفس الناس شيئاً من البرهنة . ففي بعض الفقرات من أشعار هومر . وهي فقرات مفروض فيها أنها متأخرة التاريخ ترى الآلهة فيها يعاملون بروح استخفاف . وأما الشعور الديني الصادق الذي قد تصادفه عند هومر ـ إنما تصادفه شعوراً لا يهتم بآلهة الأولمب قدر اهتمامه بكائنات ألطف وجوداً منها مثل « القدر » والضرورة « والقضاء » وهي كائنات يخضع لها زيوس نفسه فقد سيطر « القدر » سيطرة قوية على الفكر اليوناني كله . وربما كان مصدراً من المصادر التي استمد منها العلم اعتقاده بقوانين الطبيعة .

كان الآلهة في أشعار « هومر » هم الآلهة السادة الغزاة ولم يكونوا الآلهة النافعين الذين يجلبون الخصوبة للأرض والذين يتوجه إليهم بالعبادة أولئك الذين يعملون في زراعة الأرض فعلاً .

إن الآلهة في الديانات كلها تزعم أنها خلقت العالم . أما آلهة الأولمب فلا يتقدمون لأنفسهم بمثل هذه الدعوى . وغاية جهدهم هي أن يغزوا هذا العالم . . . فإذا ما تم لهم فتح ممالكهم ، ماذا تراهم يصنعون ؟ أيمسكون في أيديهم زمام الحكم ؟ هل يعنون بتقدم الزراعة ؟ هل يمارسون الحرف والصناعات ؟ كلا ، لا شيء من هذا القبيل ، فلماذا يؤدون أي عمل شريف ؟

فهم وجدوا أنه أيسر لهم أن يعيشوا على الضرائب يفرضونها ،

وهم يصعقون بالصواعق من لا يدفع لهم ما يستحقون . إنهم رؤوس غزاة ، وقراصنة تجري في عروقهم دماء الملوك ، وهم يقاتلون ويأكلون ويلعبون ويعزفون الموسيقى أنهم يسرفون في الشراب ويقهقهون بالضحكات سخرية بالحداد الأعرج الذي يقوم بخدمتهم . إنهم لا يخشون شيئاً إلا ملكهم وهم لا يكذبون أبداً إلا فيما يمس الحب والحرب .

كذلك يلاحظ أن هوميروس في روايته هذه يشير إلى أن الأحداث التي وقعت (بين أجاممنون وأخيلوس بوجه خاص) لم تكن محض صدفة البتة ، بل كانت صادرة عن طبيعة الأشياء ذاتها أي أن ثمة قانوناً ضرورياً ، وضرورة عمياء ، وراء وقوع الأحداث وأن هناك وحدة بين الأشياء ، وأن الحوادث لها أسبابها ولها نتائجها وأنه يجب التسليم بوجود قوانين خلقية . وتعد هذه الأفكار خير تمهيد للفلسفة في نشأتها الأولى (راجع أبو ريان ص ٣٩) ونجد في الالياذة أيضاً فكرة ترتيب مراتب للآلهة وعلى رأسهم « زيوس » وهي فكرة أيونية . على الرغم من تصوير هوميروس للآلهة تصويراً بشرياً بعيداً عن الحكمة والأخلاق إلا أن إشارته إلى وقوع الأحداث حسب خطة زيوس في حرب طروادة إنما ترمز إلى كبير الآلهة باعتباره مصدر النظام والقانون . ولما كانت الآلهة هم الصور الرمزية للقوى الطبيعية ، فيمكن على هذا النحو ، النظر إليهم من زاوية أخرى غير الزاوية البشرية ، بحيث يشيرون في مجموعهم إلى مجموعة العوامل الميتافيزيقية والطبيعة التي تتحكم في حياتنا الأرضية . ومعنى هذا أن جميع المظاهر الطبيعية تخضع لقوانين ضرورية . وهذه الحقيقة الجوهرية كان لها أكبر الأثر في قيام الفكر الفلسفي عند اليونان .

ونلاحظ أيضاً أنه على الرغم من ذيوع الأفكار والمعتقدات السحرية والخوف من الأرواح الشيطانية الخبيثة وخصوصاً عند الطبقات الدنيا في الفترة السابقة على تأليف الأشعار الهوميرية إلا أننا نجد صدقاً كبيراً لهذه التيارات في أشعار «هوميروس» وعلى العكس من ذلك ـ كما سبق أن ذكرنا ـ نجد تمجيداً للحياة تحت الشمس واعتبار أنها أهم وأحق بالنظر من الحياة الأخرى أو الحياة التي ترتبط أسبابها بالأفكار والآراء الغيبية (ص ٤٤ من تاريخ الفكر الفلسفي) .

أما عن « هزيود » فهو أقدم شاعر تعليمي في الغرب . نشأ في « يوتيا » بعيداً عن الهرج والحضارة . ونظم للفلاحين ديوان أسماء لـ« الأعمال والأيام » وملأه حكماً وأمثالاً تسودها فكرة العدالة وينقسم الديوان إلى أربعة أقسام رئيسية :

الأول : درس أخلاقي في العمل والحث عليه ، يتخلل ذلك حكم متنوعة .

الثاني : نصائح في الزراعة يليها إرشادات في الملاحة .

الثالث : مجموعة من الوصايا في الزواج والعلاقات الاجتماعية والشعائر الدينية .

الرابع : تقويم يدل على أيام السعد وأيام النحس ويحوي الشيء الكثير من الخرافات الشعبية .

وأهم ما يهمنا هنا بعض أقواله في العدالة عند الآلهة والبشر ، يقول : « السمك والوحش والطير يفترس بعضها بعضاً لأن العدالة معدومة بينها أما الناس فقد حمتهم تروس العدالة وهي خير وأبقى» ويقول أيضاً « إن للملوك آكلي الهدايا أحكاماً . ملتوية أما تزوس

فأحكامه قويمة » . ويقول : من يضر الغير يجلب الشر على نفسه . عين تزوس تبصر كل شيء . إذا كان الذي يربح الدعوى هو الأكثر صلاحاً فمن الضار أن يكون الإنساني صالحاً ولكنني لا أعتقد أن يكون تزوس الحكيم قد صنع مثل هذا أن ساعة العقاب آتية لا محالة ، وأن تزوس يهب القوة ويذل الأقوياء ، يصنع الذي يطلب الظهور ، ويرفع الذي يقعد في الخفاء وغير ذلك كثير خلاصته أن الحق فوق القوة ، والإنسانية فوق الحيوانية ((كرم ص ٥) .

وما يميز «هزيود» عن سلفه أنه كان يميل إلى التشاؤم لأنه ينتمي إلى عصر مظلم عن عصر هوميروس . ولهذا نجده يخاطب الرعاة ورجال الدين العاديين . وباختصار فإنه كان يخاطب الطبقة الفقيرة الكادحة وهي التي كان يهمه أمرها . وأهم ما عرف عن هزيود محاولته في كتاب « أصل الآلهة » اخضاع آلهة الأساطير لنظام واحد فأدخل في هذا النظام آلهة الآخيين وقد ذكر هيرودوت أن هوميروس وهزيود قد وضعا نظاماً لآلهة اليونان أوضحا به أسماء الآلهة . . . . وقد إستطاع عامة الناس من اليونانيين أن يتعرفوا على آلهتهم وأن يروهم في صورة بشرية من خلال كتاباتهما ، غير أننا نجد في قصص هزيود عن الآلهة صوراً غير معقولة ، بل ومثيرة للاشمئزاز في بعض الأحايين الأمر الذي أدى إلى استخفاف الناس بهم في نهاية المطاف ، وإلى شعورهم بأن هذه الزمرة من الآلهة المارقة لا يمكن أن تشبع مطلبهم الديني وتثبت إيمانهم بعدالة السماء . وكان هذا الشعور بالثورة على الآلهة هو الذي أدى إلى حركة الإحياء الديني التي تمثلت في ظهور طبقة اللاهوتيين » .

بالإضافة إلى ما تقدم فإن أسفار هزيود قد تضمنت بذور العلم

الأيوني فتجد لديه في كتاب « الأيام والأعمال » صورة عن العالم أكثر وضوحاً من تلك التي قدمها هوميروس . فهو يرى أن الأرض مستديرة الشكل ، وتقع بين حدي النور والظلمة أما الشمس فإنها تختفي كل مساء وراء سلسلة من الجبال تقع على حدود العالم . وتغط الشمس في المحيط لتعود فتظهر من جديد في اليوم التالي . وهكذا يتعاقب الليل والنهار فتظهر من هذا التعاقب الأيام والشهور والأعوام (أبو ريان ص ٤٦) .

ويرى « بيرنت » في كتاب فجر الفلسفة اليونانية Early Greek Philosophy ويتابعه الدكتور الاهواني فيرى أن أخطر ما في الأشعار الهوميرية من أثر فلسفي هو فكرة القضاء والقدر وفكرة الضرورة . وقد تسربت الفكرتان جميعاً إلى فلاسفة اليونان وأخذوا بهما في تفسير الموجودات الطبيعية والأعمال الإنسانية وليس التفسير الطبيعي الذي يرد الكائنات إلى صورة ثابتة لا تتغير كالبذرة التي تنمو فتصبح شجرة هي هي بعينها إلا تطبيقاً لفكرة الضرورة التي تخضع لها حياة الألهة والبشر جميعاً في أقاصيص هوميروس . وعلى الرغم من أن فكرة القضاء والقدر أو الجبر هي المسيطرة على أقاصيص هوميروس عن الأبطال . إلا أن الإنسان يستطيع ، مع ذلك ، أن يفكر بنفسه وأن يختار طريقة في السلوك الخاص به وأن يصنع حياته على حسب ما يهوى وذلك ما فعله « أخيل » حين غضب وترك جيش « أجاممنون » . . . . لهذا السبب يرى كثير من المؤرخين أن الالياذة قد صورت الإنسان بطلاً من الأبطال ، وأنها قللت من شأن الألهة حتى أصبح موقفها أشبه بشخصيات الشعراء وليست أرباباً يقدسها

البشر ويعبدونها . فكان ذلك التصور اللاديني للآلهة بداية للحركة العلمية التي نشأت في القرن السادس .

٤ ـ المدنية اليونانية والفلسفة :

ذكرنا فيما سبق جانباً من الحكمة القديمة في فارس والصين والهند ومصر وأشرنا إلى بعض الأساطير اليونانية . وقد رأينا أن هذه الحضارات المتباينة قد سعت كلها بطريقة أو بأخرى . إلى تجاوز هذا المحسوس إلى ما وراء التمرد على الوضع الإنساني الظالم ، محاولة خلق مدينة لله تكون السلطة فيها للأخيار لا للأشرار ، ويكون الخلود فيها للفضيلة لا للرذيلة ويكون فيها الورع والحب والتعاون هو المسيطر على النفس الإنسانية متغلباً على جانبها المظلم .

ولقد كانت في هذه البلاد علوم لها أهميتها : فقد عرف المصريون فن التخطيط والنحت وعرفوا فن الكتابة (بالصور) واستخدموها . كذلك عرفوا الهندسة والحساب وكانوا يعتمدون عليه في وضع الحدود الزراعية بعد كل موسم من مواسم الفيضانات كذلك رأينا حكماء ذلك الزمان البعيد يستخدمون عين المصطلحات التي نستخدمها الآن في لغتنا الفلسفية كالخير والفضيلة والرذيلة والإنسانية والإنسان الأعظم والرجل الفاضل والحكيم . . . . إلى آخر هذا الطابور الطويل من اللغة الفلسفية . . ومع ذلك كله لم نجد أن أحداً ينصف الحضارات ويرجع بنشأة الفلسفة إلى ما قبل اليونانيين فيجعل نشأتها شرقية لا غربية ، خاصة وأن حكماء اليونان ، كما هو ثابت قد زاروا الحضارات القديمة ووقفوا عليها وأفادوا منها . فلماذا يا ترى السبب في التقليل من شأن هذه

الحضارات والرفع من شأن المدنية اليونانية بالقول إن الفلسفة عرفت أول ما عرفت لدى اليونانيين ؟

لقد كشف أحد المستشرقين وهو « فكتور دلبوس » في كتاب . « تصورات تاريخ الفلسفة » و« المنهج في تاريخ الفلسفة » عن إحدى العقائد القديمة التي تتعلق بمشكلة خلق العالم وفي هذه العقيدة يعبر صاحبها عن رأي يماثل ، إلى حد كبير للغاية ، ما قاله طاليس فيما بعد ، عن فكرة وجود العالم وكيف أن الماء هو أصل هذا الوجود . وعلى ذلك إذا كان طاليس هو أول الفلاسفة لأنه ذكر أن الماء هو أصل الوجود ، فلم لا يعد الشرقيون أول من تفلسف ما دمنا قد وجدنا عندهم ما وجد فيما بعد لدى اليونانيين الذين أفادوا من الأراء الشرقية ؟

ويدعم ذلك ويزكيه ما أكده « جلستون ملبو » الذي اهتم بالعلم الرياضي عند المصريين ، حيث رأى أنهم برعوا في هذا الفرع من الأبحاث إلى درجة عليا من التقدم . . . الخ .

على أن هذه النتائج التي وصل إليها المصريون وغير المصريين لم تكن كفيلة بأن ترفع عن الأذهان هذه الأحكام القائلة بأن ولادة العلم والفلسفة والفن كلها بدأت في بلاد اليونان أما بشأن ما وصلت إليه الحضارات الأخرى فلهم في ذلك موقف إذ إنهم يميزون بين العلم وبين الفن ، بين النظر وبين التطبيق ، بين مقتضيات الحياة العملية وبين النظريات الهندسية والفلسفة . وعلى ضوء ذلك ، ذهبوا إلى أن ما وجد في الحضارات الأخرى لم تكن أصولاً نظرية أو نظريات هندسية بالمعنى الدقيق للكلمة ، لكنه اختراع فرضته الحاجة فعلى سبيل المثال ليس معنى أن المصريين قالوا بأن الماء هو

أصل الوجود أن نقول إنهم فلاسفة لهذا السبب . ذلك أننا نعلم الدوافع الحقيقية لاهتمامهم بالماء (نهر النيل) فهو سبب حضارتهم وثقافتهم ، والمسؤول عن حياتهم . فكان طبيعياً أن يهتموا بهذا النهر ، ويقدموا له القربان . لكن قولهم هذا لم ينبع - رغم هذا الفرق - عن نظرة فلسفية عميقة من جهة ، ومن جهة أخرى فإن قولهم هذا لم يخل من التفسيرات الاسطورية والخرافية ، فإذا قارنا بين موقف طاليس وبين موقفهم كما ورد في عقيدة الخلق ، نجد أن ما امتاز به طاليس هو أنه لم يقل بأن الأشياء كانت في البداية ماء ، وإنما قال إن العالم كله يرجع إلى عنصر واحد هو الماء . أي إنه قال بوحدة الكون كله . كما أنه سعى ، من ناحية ثانية ، إلى البعد عن التفسيرات الغيبية ناشراً التفسير العلمي لصدور العالم عن الماء وعودته إليه .

كذلك الشأن فيما يتعلق بالرياضيات عند المصريين واليونانيين أجل إن الرياضيات كانت عند المصريين مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين ، بل ربما كانت بعضها تفوقها ، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج ، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من المصريين واليونانيين . فالرياضيات كانت عند المصريين ، كما كانت عند البابليين والأشوريين تجريبية صرفة . أي إنهم حينما كانوا يريدون ، مثلاً ، أن يضربوا عدداً ما في العدد ٣ كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه . الخلاصة انهم لم يكن لديهم نظرية في الضرب ، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة علمية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما . ولهذا نرى أمر الشراح على محاورة «أرخميدس» لافلاطون يفرق بين نوعين

من الحساب ، بين حساب هو فن الحساب وبين الحساب النظري فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو « فن الحساب » بينما كان لدى اليونان إلى جانب « علم الحساب » أي الحساب النظري في الحساب (ربيع الفكر اليوناني ص ٩ ـ ١٠) .

كذلك فإن ما لدى المصريين من هندسة لم يكن إلا ما يتعلق منها بالنتائج العملية فحسب ، فقد ادركوا عملياً المثلث القائم الزاوية واستخدموا ذلك في إعادة تقسيم أراضيهم كل عام وقد أدرك المصريون ذلك بالخبرة والتجربة وأدركوا أكثر من ذلك ، لكنهم لم يكتشفوا النظرية والأسس التي تستند إليها هذه الحقائق العلمية ، بينما نجح اليونانيون في الكشف عن هذه الأسس واهتدوا إلى هذه النظريات الرياضية والهندسية . والفرق بين ما وصل إليه اليونانيون هنا وما وصل إليه المصريون وغيرهم هو الفارق بين الفكر الفلسفي النظري وبين الفكر العملي ، الفكر غير الفلسفي . وبهذه الطريقة بعينها رد أنصار هذا الرأي ـ القائل بنشأة الفلسفة في بلاد اليونان ـ على أولئك الذين ذهبوا إلى أن انتشار المصطلحات الفلسفية مثل العدالة والفضيلة والخير الأقصى . . . كان موجوداً في الحضارات السابقة على بلاد اليونان . . . نقول رد أنصار النشأة اليونانية للفلسفة على ذلك بالقول : إن هذه المصطلحات لم يكن لها دلالة فلسفية بل إنها كانت حكماً عملية في المقام الأول ، فضلاً عن أن هذه المصطلحات قد تدخل في تكوينها البنائي ذاته الفكر الأسطوري والخرافي والسحري . بمعنى أن معانيها لم تكن مطابقة لتلك التي قصدها فلاسفة اليونان . هذا فضلاً عن أن استخدام اليونانيين لمثل هذه المصطلحات جاء استخداماً قائماً على تفكير علمي مترابط

ينضم تحت لواء واحد ، بحيث تؤدي الفكرة إلى فكرة أخرى وهكذا . . . . بحيث نجد محاولة رد الأحداث والأفعال إلى سلسلة من العلل والمعلولات بقصد تفسيرها وبيان الأسس التي تستند إليها .

ومن جهتنا نحن ، نرى أن نشأة الفلسفة اليونانية رغم أنها نشأت نشأة يونانية أي اصطبغت بالروح اليونانية ، كما سنرى إلا أنها أيضاً قد أفادت من الحضارات السابقة عليها وتمثلت هذه الحضارات وارتوت منها ونجحت في تقنينها وتنظيرها وادخالها في المبنى الفلسفي اليوناني الجديد . خاصة وأن هذه العناصر التي أفادت منها لا تتعارض لا مع العقل اليوناني ولا مع الروح اليونانية . بعبارة أخرى : إن العناصر التي لم يستطع الفلاسفة اليونانيين أن يطوعوها ويلبسونها ثوباً يونانياً تركوها جانباً لأنها لا تتفق واتجاههم العام .

إننا نستطيع أن نميز في داخل كل حضارة وثقافة بين ملامح عامة وبين ملامح خاصة ، وهذه الأخيرة تتعلق بكل مجتمع على حدة ، بينما الملامح العامة يمكن أن تشترك فيها كل المجتمعات والشعوب . ومن هذه الزاوية تؤثر الحضارات والثقافات بعضها على بعضها الآخر، بحيث تفيد وتستفيد، تؤثر فيما يجيء بعدها وتأخذ عمن سبقها . وليس في هذا عيب البتة . فالإنسان هو الإنسان ، والعقل هو العقل ، وقد يقع الحافر على الحافر كما قال الإمام الغزالي . وقد يهتدي إنسان إلى فكرة ما اهتدى إليها في نفس الوقت إنسان آخر في مجتمع آخر ، وقد يستثمر مفكر أعمال مفكر آخر بحيث يقرأ في هذا الفكر أو ذاك ما عجز أصحابه عن استنباطه أو قراءته .

على ضوء ذلك نقول : ليس هناك ما يمنع من القول : إن بدء الفلسفة كان في القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس ولكن هذا البدء كانت له ارهاصات ، كانت له بدايات وكانت له جذور منها نشأ ومنها أخذ وأفاد وشيد بناءه الفلسفي المحكم . فلا شيء كما تقول الفلسفة اليونانية ذاتها يأتي من العدم ولا شيء يصير إلى العدم . وفي هذا الصدد سوف نترك المجال لواحد من الاميركيين الدارسين للفلسفة لكي يعبر لنا عن رأيه في هذا الصدد .

يقول « هنري توماس » : « ينسب كثير من المهتمين بدراسة الفلسفة إلى اليونان فضل السبق في عالم الحكمة . وليس هذا كما رأينا من قبل ، إلا وقوعاً في خطأ فادح . فحب الحكمة كالشمس تماماً بزغ نوره في الشرق ، ثم ما لبث أن اتجه ناحية الغرب . وليس في وسعنا أن نفهم فلسفة اليونان فهما تاماً إلا إذا عرفنا أنها مدينة للفلسفة ، أو على الأقل ، على صلة بالفلسفة في مصر وفي فارس والهند والصين وفي العهد القديم . وقد نادى بتاح حت بفكرة الإله الذي يهدي الناس على الأرض ثم ارتقى اخناتون من هذه الفكرة إلى نظرية إله واحد وعالم واحد . أما زرادشت فقد حاول أن يفسر مشكلة الخير والشر باستخدام النظرية التي تقول إننا نعمل سوياً مع الله على بناء عالم أفضل . وتصور بوذا رؤية أخوة ديمقراطية ترفرف على الجنس البشري . أما لاو ـ تسي فقد أثبت حكمه بالاتزان ورباطة الجأش ، وتقبل ما هو مقدر لنا في هدوء من غير تعصب أو تبرم كما نادى كونفوشيوس بالقاعدة الذهبية للعدل المتبادل . ثم أخذ أنبياء العهد القديم فكرة العدل الفردي هذه ووسعوا رقعتها حتى شملت العدل الاجتماعي الذي تطور بعد تصفيته إلى رأفة ومحبة

وهذه الخيوط والآراء الفلسفية وغيرها كثير ، انتقلت من الشرق إلى بلاد اليونان . وكان من عبقرية اليونان أن نسجوا من هذه الخيوط ديباجة للحكمة مقبولة عند العقل . وفي بعض الأحيان كانوا يعبرون عن الآراء الشرقية بألفاظ مختلفة وهكذا عبروا عن العدل بالتناغم ، وعن تبادل المعاملة بالمجاملة ، وعن الاتزان بضبط النفس ، وعن الدعة بالتواضع وبأن أسمى أنواع المعرفة هو أن نعرف أننا لا نعرف إلا القليل وأهم من ذلك أن الفلاسفة اليونان كانوا ينظرون إلى الحياة من زاوية فريدة إلى حد ما . فلما كانوا يعيشون في شبه جزيرة بدت كأنها جوهرة انبثقت من بحر أزرق تحت سماء زرقاء ، فقد أبرزوا مظاهر الحياة البهية بدلاً من المظاهر المعتمة . وكانوا شعراء أكثر منهم أنبياء . ولذلك نقحوا النظرة الشرقية إلى الفلسفة من غير أن يغيروا في معناها . وإذا كان الحكماء الشرقيون قد لقنوا العالم جمال القداسة ، فإن الفلاسفة اليونان أكدوا قداسة الجمال » (ص ٦٧ ـ ٦٨ من أعلام الفلاسفة) .

٥ ـ خصائص الفلسفة اليونانية :

ذكرنا أن الفلسفة بدأت ، أول ما بدأت ، عند اليونانيين رغم أنه قد سبقت هذه الأمة أمم أخرى لها آراؤها وأفكارها المتناثرة . إنهم أول من نظر إلى الكون والعالم نظرة شاملة . فلقد بدأوا الفلسفة لما رأوا تهافت الآراء التقليدية القديمة عن العالم والآلهة ووجود الإنسان وسط هذا الكون .

لقد بدأ هناك في ميناء ملطية طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦) وتابعاه انكسيمندر (٦١٠ ـ ٥٤٧) وأنكسيمانس (٥٨٨ ـ ٥٢٤) يسألون

أسئلة بأسلوب جديد على ضوئه وصفهم أرسطو بأنهم « طبيعيون » لأنهم كانوا يبحثون عن لوغوس للطبيعة معقول ومفهوم . ولقد سألوا بوضـوح ولأول مرة السؤالين الكبيرين العلميين الفلسفيين : ماذا ؟ وكيف ؟ ما هي المادة الأولى التي يتكون منها العالم ؟ وكيف تحدث التغييرات التي تنتج مظاهره المتعددة ؟

لقد شغل اليونان أمر واحد فقط هو هذا العالم الذي نعيش فيه : مم يتكون ؟ وعن أي شيء كان ؟ وما هي الآلهة ؟ وأين توجد ؟ وما دورها ؟ وبإيجاز ما هي الحقيقة أو ما حقيقة الأشياء ؟ ذلك أن فكرة المـادة الأولية التي تتكـون منها المـوجودات هي أسـاس الفلسفـة اليونانية في باكـورتها ، لأن في ذلـك الغرض وحـده ، أي أساس العالم ، الإجابة عن السؤال السابق والقائل : ما هي الحقيقة ؟

إن الروح اليونانية هي أول روح استـطاعت أن تكشف الحقيقة اكتشافاً عقلياً على أساس أن الفلسفة ـ كما حـدّها أرسطو ـ ليست مذاهب وأقوالاً وإنما هي وسيلة يستطيع بها الإنسان أن يستخدم عقله على النحو الصحيح . ومن هنا ذهبت الفلسفة البربرية المزعومة إلى غير رجعة وأصبح بدء تاريخ الفلسفة بالفلسفة الأيونية ، صحيح أنه توجد « لمحات » لا بأس بها من النظر الفلسفي كما أشرنا سواء في الشرق أو في الأساطير اليونانية . . . لكننا لا نجد فيها ترابطاً عقلياً أو أي اهتمام منهجي واضح للبحث عن الحقيقة . لقد حددت الفلسفة اليونانية مجال الفلسفة وصاغت لها مشكلاتها ، ورسمت ، إلى حد كبير وبدقة فائقة منهج البحث الفلسفي ، وذلـك على ضوء الـرأي القائل بأن الفلسفة هي البحث الجاد والدقيق والمنظم الذي يسعى فيه العقل البشري للاستكشـاف ـ أو إن شئت محاولـة استكشاف ـ

والحقيقة أنه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً . والعقل في ارتياده هذا الطريق الوعر إنما يسلكه بوازع من « الجهل » الذي يحس به . وبالعجب والدهشة التي تسيطر عليه لرؤيته تحول الأشياء والكائنات دوماً . وإذا كان لنا أن نلخص خصائص الفلسفة اليونانية لقلنا :

١ ـ أول من تمتاز به هذه الفلسفة في عصرها الأول الذي بدأ بطاليس هو أنها فلسفة طبيعية ، لا بمعنى أنها قصرت بحثها على العالم الطبيعي فحسب ، بل أيضاً بمعنى أنها لم تميز بين الطبيعة الداخلية وبين الطبيعة الخارجية ، لم تفصل بين الروح وبين المادة ، لم تفصل الانسان عن العالم الطبيعي (ربيع الفكر ص ٧٩) .

٢ ـ ثم إن ما يميز هذه الفلسفة هو أنها كانت تتجه إلى الموضوع مباشرة ، بمعنى أنها لم تقم بنقد حقيقي للقدرة على إدراك العالم البراني أو الخارجي فهي من هذه الناحية لم تميز بين عالمين : عالم الأشياء كما تبدو لنا وعالم الأشياء كما هي في حد ذاتها . لأن هذا التمييز لا يقوم إلا على فهم خاص بمشكلة المعرفة وامكانياتها ، وهذا الفهم لم يكن له وجود في الفلسفة اليونانية السابقة على سقراط . وصحيح أنهم ميزوا بين المعرفة الحسية ، وقد ذكروا أن الحواس خداعة وأن المعرفة الحسية غير صادقة . . . لكن ذلك كله لم ينبع من موقف داخلي بقدر ما كان راجعاً إلى رصد العالم الحسي ، فلم يكن ثمة شك في قدرة العقل والحس على الإدراك ، ولكن الشك جاء من تغير الموجودات في الخارج فحسب .

٣ ـ ثم إن هذه الفلسفة وطبقاً للخاصية الأولى لم تفصل بين عالم الروح وبين عالم المادة فالروح داخلة في المادة والمادة بطبيعتها

الحية . أي إنها قالت بالوجود الواحد ، أو بوحدة الوجود فمصدر الحياة وعلتها داخل العالم لا خارجه . والكائنات تحدث من هذا المصدر الحي وتعود إليه في نهاية المطاف وهكذا .

٤ ـ كذلك فإن ما يميز الفلسفة في فجرها أنها كانت تشمل جميع فروع الفلسفة من منطق ورياضة وطبيعة وفلك وأخلاق واقتصاد الخ . . حيث كانت كل هذه العلوم المستقلة الآن تمثل فروعاً صغيرة داخل شجرة الفلسفة الكبيرة . والحالة هذه فإن الفلسفة كانت عند اليونان ، وخاصة أرسطو ، علم الموجودات بعللها الأولى» أو البحث في الوجود بما هو موجود » . أقصد البحث في الوجود الكلي المجرد لا هذا الموجود المحدد المتعين . لأن الفلسفة اليونانية كانت تهدف إلى معرفة حقيقة الأشياء وطبائعها وخصائصها التي عن طريقها يحدث الكون والفساد . هذه الخاصية ـ أو إن شئت جوهر الفلسفة اليونانية ـ ظل سائداً طوال عصور الفلسفة اليونانية الثلاث رغم اختلاف الفلاسفة في التعبير عن هذه الغاية .

٥ ـ ثمة خاصية أخرى تميز الفلسفة اليونانية، وهي أن هذه الفلسفة كانت تطلب المعرفة لذاتها لا لهدف آخر، بعبارة أخرى كان البحث الفلسفي غاية لا وسيلة . وفي هذا الصدد يرى أرسطو أن دراسة العلم لذاته أشرف وأكرم من دراسته لتحقيق غايات عملية أو دينية ولا ننسى في هذا الصدد أن المدارس اللاحقة لأرسطو قد اهتمت بالناحية العملية حيث عدت العمل مكملاً للعلم .

٦ ـ كذلك فإن ما تميزت به الفلسفة اليونانية ارتكازها على العقل إلى أبعد حد لأنها لم تواجه بطبقة من الكهنة أو بكتاب مقدس يحد من عنفوان العقل ويهديه ويرشده إلى الطريق المستقيم: فمن هذه

الناحية نجد أن الفكر اليوناني كان حراً طليقاً بحيث وجدت العقلية اليونانية نفسها مضطرة أن تختار بنفسها موضوع بحثها . فالعقل اليوناني هو الذي صاغ مشاكله بنفسه وحاول حلها بجهده الخاص . ومن هنا كان تمييزه بين الجوهر والعرض وغير ذلك من الحدود الفلسفية كخطوة هامة على طريق دراسة الفلسفة . لقد اهتم الأيونيون بانتقال الأشياء وتحولها ، كيف تنتقل وتتحول ؟ ولقد انعكست هذه الفكرة ، فكرة التحول ، من حال إلى حال على كل شيء وقع عليه بصرهم : تغاير الفصول ، الكون والفساد ، الحركة والسكون ، الحرارة والبرودة ، النمو والذبول ، بحيث اتخذ هذا التحول الدائب ، صورة حرب بين الأضداد .

لقد كان المجتمع اليوناني يعيش إلى حد كبير حياة هادئة يرفرف على روحه القانون الاجتماعي الذي يحمي الأفراد ، لكن هذا العالم حينما رأى الطبيعة تسير هكذا اعتقد أن(العالم) لا يسير على نظام أو قانون طبيعي ، وينبغي أن ننتبه إلى أن تنازع الأضداد فضلاً عن أنه مستمد من الطبيعة إلا أنه أيضاً كان قائماً على فكرة إنسانية يتحقق فيها القضاء على أقوى صورة : الظلم والعدل ، الخير والشر ، الفضيلة والرذيلة لكن الكونيين الأولين لم يقنعوا بتفسير العالم كأنه مجموعة من أضداد متصارعة ، فحاولوا البحث عن مبدأ أول يضم هذه الأضداد . لقد شعر فلاسفة اليونان الأول أنه لا بد من وجود مبدأ أول تصدر عنه هذه الأضداد وإليه تعود مرة أخرى بحيث تكون منه وإليه ، شيء يبقى خلال التغير ثباتاً ، وإذا تبدل لحظة فلظهور صورة أخرى فحسب . وهنا بدأ البحث وراء هذا الشيء الذي لا عمر له ولا يخضع للموت ، والذي يوجد قبل الموجودات والذي يبقى بعدها

هـذا الشيء الخالـد ، ثم تأتي مشكلة الحـركة ، ويـذهـب أرسطو واتباعه إلى أن الكوزمولوجيين الأولين اعتقدوا في حركة أبدية . لكن بيرنت يرى أن هذا غير صحيح وأن أرسطو صور المسألة هو وتلاميذه بأسلوبهم الخاص . إن الأيونيين لم يذكـروا شيئاً عن الحـركة في كتاباتهم ، ولم تكن تهمهم الحركة بقدر ما يهمهم السكـون كانـوا يبحثون عن منشأ الثـاني ولا يبحثون عن منشـأ الأول . ولـم يبحث مفهوم الحركة وأصلها إلا بعد أن أنكرها برمنيدس .

وتثار مسألة هامة وهي طبيعة الحركة ، هل توصل إليها الأقدمون ؟ إن من الواضح أن الحركة وجـدت قبل العـالم ما دامت هي التي أوجدته في الوجود ، فما هي طبيعتها ليس هناك شيء واضح سوى ما ذكره الفيثاغوريون : إن الحركة كانت غير منتظمة أو دورية .

وهكذا سنجد مسائل كثيرة أثارتها الفلسفة اليونانية وقدمت الحلول لبعضها وتركت البعض الآخر دون حل . ومن هنا جاءت أهمية دراسة فلاسفة اليـونان ، لأنهم وصفـوا ، بلا جـدال ، المحور الأسـاسي والرئيس لكل التصورات اللاحقة لهم وتأتي أهمية هذا التراث ، لا من حيث أصالته وجدّيته ومحاولاته العلمية لفهم الكون فحسـب ، بل من حيث إنه حاول أيضـاً وضع نـظريات ومنـاهـج تحـدد البحث العلمي .

لقد كان الواحد سمة من سمات المدرسة الأيونية ، حيث حاولت أن تجمع فيه وتفسر به كل ما يحدث في الكون . ولقد حاولوا في سبيل الوصـول إلى هذا الـواحد فهم العـلاقات بين أصـل الكون ومصدره ونشأة الكائنات الحية وغير ذلـك من موجـودات طبيعية . ويتضح لنا ، كما سنرى ، أنهم ذهبوا إلى التشبيه . فلقد نظروا إلى

ولادة الكائنات الحية وحاولوا تعميم هذه النظرة فكما ينشأ الكائن عن كائن آخر ، وكما ينشأ النبات من البذور فإن الكون كذلك أو يجب أن يكون كذلك . وهذا يتضمن أن الكون اليوناني قديم لا بداية له . فلا شيء يحدث من لا شيء ولا شيء يحدث عن لا شيء . وإذا كانت الحياة ، كما هو واضح تتطلب الحرارة والهواء والماء ، فإن الكون يجب أن يكون كذلك في هذا الحديث عن العناصر المؤسسة للوجود . وكانت الآراء : هل يا ترى أصل الكون وسبب الحياة فيه الهواء أم الماء أم النار أم التراب أم كلها مجتمعة ؟ وكما وجدت التفسيرات المادية سبيلها في الفلسفة اليونانية ، يمكننا كذلك أن نقرر أن التفسيرات المثالية قد وجدت طريقها هي الأخرى . فلقد حاول برمنيدس أن يفسر الكون بعيداً عن التفسير المادي . أعني بعيداً عن الأحوال التي يقررها الحس مثل الحركة والنمو والفساد والتغير ، ولذلك نادى بالواحد المطلق فحسب

وبإيجاز فإن الفلسفة اليونانية وإن بدأت على يد المدرسة الملطية بالقول : إن الحقيقة المادية هي كل شيء فإننا نجد أن المدرسة الفيثاغورثية ـ كما سوف يتضح ، قد تخلت عن هذا الرأي قائلة : إن الحقيقة وحدها تتمثل في الأعداد التي هي الصورة أو الشكل الهندسي ، ثم اتضحت هذه الحقيقة المعقولة بشكل أكبر عند أفلاطون فيما بعد . غير أن هذه الحقيقة المعقولة والحقيقة المادية أصبحتا ، فيما بعد ، شيئاً واحداً عند أرسطو . وإذا كان الكون قديماً عند اليونانيين ، كما أشرنا عرضاً ، وأن كل ما يحدث فلا بد أن يحدث عن شيء ، إذا كانوا قد ذهبوا إلى ذلك فإنهم قد قرروا أيضاً أن هذا الكون حي ينبض بالحياة ولا شيء خارجه ، فهو صانع نفسه

بنفسه وقواه كامنة فيه وتختلط حياتها بها والطبيعة ذاتها حية تربطها بالآلهة صلات القربى ووشائج النسب . فقد كانت الطبيعة إلهية بمقدار ما كانت الآلهة طبيعية وترتب على ذلك أن أصبح للطبيعة والكون حياة كحياة الكائنات الحية ففيها كل ما في الأحياء من دوران ومن تغيرات . فيها ولادة وفناء أو بمعنى آخر فيها كل ما يعتور الحياة من ظواهر وأحداث وتاريخ .

وعلى ضوء ذلك كله فإن الأبحاث الطبيعية التي كانت سائدة ، وهي كثيرة ، لم تكن تعني البحث في تلك المادة الجامدة اللاحية والتي توجد بحسبانها شيئاً يتحرك عن طريق قوى خارجية ، لم يكن البحث بناء على هذا التصور ، بل كانت الطبيعة عندهم كائناً حياً فعالاً يحس ويشعر ويتولد ويفعل وينفعل فلم تكن هناك قوى خارجية تتحكم في الطبيعة بل إنها توجد فيها إذ هي حالة في المادة . ذلك أن هذه الفلسفة لم تفرق بين الطبيعة الداخلية وبين الطبيعة الخارجية كما ذكرنا . لم تميز بين النفس والجسد بين الروح والمادة . ومما ساعد على سيادة هذا الاتجاه ، كما أشرنا أن غالبية فلاسفة اليونان نظروا إلى الطبيعة على غرار الإنسان ، فكما أن الإنسان يتكون من روح وجسم ، من بدن ونفس ، من عقل ومادة ، فالطبيعة كذلك ويجب أن تكون كذلك فمحاولة الوصول إلى أصل الأشياء وتفسير نشوئها عن هذا الأصل كان الشغل الشاغل الذي سيطر على العقلية اليونانية بوجه عام . معنى هذا أن الأبحاث الطبيعية قد غطت كل الأبحاث الأخرى ومن ثم فإن نظرة الفيلسوف إلى الطبيعة وفكرته عنها ، تحدد كل اتجاهاته الأخرى سواء فيما يتعلق بالأخلاق واللاهوت وغيرها .

ولما كانت الفلسفة تبحث ثلاثة موضوعات رئيسية هي الوجود والمعرفة والقيم فعلينا الآن أن نعرض موقف الفلسفة اليونانية من هذه المباحث الثلاث وسوف نعرض هنا موقفها من مبحثي الوجود والمعرفة أما ما يتعلق بالأخلاق بوجه خاص فقد عرضناه في كتابنا « دراسات في الفلسفة الخلقية » .

وقبل أن نعرض هنا موقف الفلسفة اليونانية من مشكلتي «الطبيعة والمعرفة ، سوف نعرض الآن شذرات من نصوص هؤلاء الحكماء السابقين على سقراط ثم نعرض فيما بعد ، رأيهم في الوجود والمعرفة على ضوء النصوص .

٦ ـ زينُون Zeno

ولد في إيليا نحو سنة ٤٣٢ ق . م كما ذكرنا ، انتهت به الدراسة والبحث إلى أن يذهب مع برمنيدس فيما ذهب إليه ، وأخذ يكتب فصولاً لا يضيف فيها إلى الفلسفة جديد بل يؤيد بها رأي سالفه .

فهو يرى ما ارتآه برمنيدس في نظرية « الوجود » وفي أن عالم الحس وهم باطل ، يعتريه التغير والزوال ، مع أن الحقيقة الخالدة لا تتغير ولا تزول ، ولكن لم يرد أن يسوق الفكرة ليفرضها عليك فرضاً لا يستند إلى الحجة المقنعة والدليل المبين ، بل يسلك بك طريقاً مستقيماً ، إن لم تكن مؤدية إلى غاية من اليقين الثابت فهي تلقي في نفسك الحيرة وتبعثك على التفكير .

انظر إلى العالم الحسي ، أعني عالم الأشياء ، الأرض والسماء وما يحويان من الجوامد والأحياء ، تلاحظ فيه خاصتين واضحتين :

فهو متغير متحول ، وهو كثرة من الأفراد والأنواع والأجناس . ونحن إنما نزعم لك أن حقيقة الكون لا تعرف ذلك التغير والتحول ولا هذه الكثرة المتنافرة فهي ثابتة على صورة واحدة ، وهي شيء واحد لا كثرة فيه . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن جوهر الكون حقيقة لا تتحرك ولا تتعدد ، فأما الحركة التي نراها على الأشياء وأما تعدد الكائنات ، فكلاهما مستحيل لا يؤيده الدليل . وإذا ثبت ذلك لزم أن يكون مبعثها ـ أي الأشياء نفسها ـ مستحيلاً كذلك . وإنما هي ظلال تنخدعَ بها الحواس ، ولا تمت إلى الحقيقة نفسها بسبب اللهم إلا إن كانت سراً تكمن الحقيقة وراءه . وهاك الدليل على بطلان الكثرة والحركة :

٧ ـ الدليل على بطلان الكثرة :

إن كانت الكثرة حقيقة واقعة ـ ونعني بالكثرة أن الكون ليس شيئاً واحداً بل وحدات كثيرة متراكمة ـ كان الكون لا متناهياً في الكبر ، ولا متناهياً في الصغر في وقت واحد . فهو متناه في الصغر لأنه مؤلف من وحدات كما فرضت أولاً ، ولا بد أن تبلغ تلك الوحدات من الصغر حد اللانهاية بحيث لا يكون لها حجم ، لأنه إن كان للوحدة حجم سقطت عنها صفة الوحدة وأصبحت قابلة للانقسام إلى وحدات أصغر منها ، فإذا سلمنا بأن كل وحدة على انفراد لا حجم لها لزم أن يكوِن الكون الذي يتكون منها لا حجم له كذلك ، لأنه حاصل جمعها .

وكذلك يكون الكون لامتناهياً في الكبر ، لأن له جرماً لا شك فيه ، وكِل جرم قابل للانقسام إلى جزئيات لا نهاية لعددها مهما

بلغت تلك الجزئيات من الصغر ، فهي إذا ضربت في عدد لا نهائي . كان الناتج كوناً عظيماً يمتد إلى ما لا نهاية .

وإذن ففرض الكثرة يؤدي إلى نتيجتين متناقضتين لا يسلم بهما معاً منطق سليم فلم يعد أمامك سبيل إلا أن تنكر الكثرة إنكاراً باتاً ، وأن تسلم بأن الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة ، وأن هذه الأجزاء التي تراها متفرقة باطلة ليس لها وجود .

٨ ـ الدليل على بطلان الحركة :

أ ـ إذا أردت أن تقطع مسافة ما ، فستقطع نصفها الأول ويبقى أمامك نصفها الثاني ، ثم ستقطع نصف هذا النصف ويبقى نصفه الآخر وهكذا ستظل تقطع نصفاً ويبقى نصف إلى ما لا نهاية ، وإذن فلن تصل غايتك المقصودة إلى الأبد .

ب ـ إذا تسابق رجل وسلحفاة ، هب أن السلحفاة تقدمت عشرة أمتار قبل أن يبدأ الرجل ، لبطء سيرها ، وكانت سرعة الرجل عشرة أمثال سرعة السلحفاة ، فلما بدأ الرجل وقطع عشرة الأمتار التي تفصله عن السلحفاة وجد أنها قد تقدمت متراً (أي عشر المسافة التي قطعها هو) ، فلما قطع هذا المتر كانت السلحفاة قد تقدمت عشر المتر ، فإذا قطع هذا العشرة ، تكون قد تقدمت جزءاً من مائة جزء من المتر . وهكذا يظلان إلى ما لا نهاية ، فلو ظل المتسابقان إلى آخر الدهر فلن يلحق الرجل بالسلحفاة .

جـ ـ إذا انطلق سهم في الهواء ، فلا بد أن يكون في أية لحظة زمنية ثابتاً في مكان معين ، لأنه لا يجوز أن يكون في اللحظة الواحدة في مكانين مختلفين ، لكن إذا كان السهم في كل جزء زمني ساكناً في

مكان بعينه ، لزم أن يكون في مجموع الفترة الزمنية ساكناً كذلك ، لأن استمرار السكون ينتج سكوناً ولا يولد حركة .

من هذه الأمثلة الثلاثة ، يتضح أن الحركة مستحيلة الحدوث وان خيل إلينا أنها حقيقة واقعة ، لأنك ـ كما ترى ـ إن فرضت حدوث الحركة ، تورطت في سلسلة من المتناقضات ، لا تستقيم مع العقل والمنطق .

وليست هذه الفروض التي يتقدم بها زينون صبيانية تافهة ، كما يبدو من النظرة الأولى ، بل قد أثار بها مشكلة لا تزال حتى اليوم مجال البحث والنظر . هي مشكلة الزمان والمكان : هل هما محدودان أم لا نهائيان ؟ فمثلاً مجرد القول ان ثم مكاناً يشكل اعترافاً ضمنياً بأنه محدود . ولكن نعود فنقول من جهة أخرى ماذا عسى أن يكون خارج تلك الحدود غير مكان آخر وآخر إلى ما لا نهاية ؟ وإذن فالمكان لا نهائي ولا تحده الحدود .

أثار زينون هذه المشكلة وهو في سبيل البرهنة على استحالة الكثرة والحركة وقد خلص من ذلك إلى النتيجة التي كان يرمي إليها ، وهي أنه ما دام في فرض الكثرة والحركة كل هذا التناقض فلا يمكن أن تكونا حادثتين ، ولا بد أن يكون في الوجود كائن واحد ـ كما قال برمنيدس ـ هو الوجود نفسه ، في وحدة لا تعرف التعدد ، وفي سكون لا يعرف الحركة وعلى أساس هذا التناقض نفسه ، أنكر « كانط » فيما بعد حقيقة المكان والزمان ، وقرر أنهما باطلان وليس لهما وجود في الواقع الخارجي بل هما من خلق أنفسنا وحيلة اخترعتها عقولنا لتستعين بها على التعبير عن أفكارنا ، لأننا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً مطلقاً بمعزل عنها .

ولما كان مبعث هذا التناقض كله هو اختلاف في حقيقة الكون ـ هل هو واحد فقط ليس له مكـان بحكم واحديتـه ولا زمان بحكم سكـونه ، أو هـو كذلـك توجـد وحداتـه في المكـان وتتحـرك في الزمان ؟ ـ فقد تقدم هيجـل Hegel في العصور الحديثة بحل يوفق بين الطرفين ، فليس الكثير الواحد طرفين متناقضين فيما يرى . بل هما وجهـان لحقيقة واحـدة يلتقيان في نهـاية الأمـر ، لو أنـك سموت بتفكيرك إلى مرتبة فوق المستوى الضيق المعهود ، يقول هيجـل إن الكمية في معناها الصحيح هي كثير في واحد وواحد في كثير ، ولا يمكن الفصل بين العنصرين . فكومة القمح وحدة ولكنها تتألف من أجزاء كثيرة ، فهي واحد ان نظرت إليها من ناحية وهي كثير ان نظرت إليها من ناحية أخرى . وقل مثل ذلك في كل شيء هو واحد باعتبار جملته ، وهو كثير باعتبار وحداتـه التي يتألف منهـا ومن الخطأ أن نحاول التفريق بين هذين الوجهين ، فلن تجد واحداً لا يتكون من وحدات كثيرة ، ولن تجد وحدات لا تأتلف في واحد ولـو حاولت ذلك كنت كمن يريد أن يظفر بعصا لها طرف واحد .

وقد كان أرسطو يعد زينون مخترع الجدل ، وليس يعنى أي جدل إنما يعني الجدل الفلسفي ، وهو البحث عن الحقيقة من طريق المناقشة والحوار واظهار المتناقضات على هذا النمط ، وهو نوع مهر فيه أيضاً « أفلاطون » و« كانط » و« هيجل » .

وأياً ما كان فقد خطت الفلسفة الإيلية بالفكر الإنساني خطوة فسيحة نحو توحيد الحقيقة ، والتوحيد ـ كما تعلم ـ هو الهدف الذي يسير العقل للوصول إليه في كل ناحية من نواحيه ، يقصد إليه في الدين فتراه يسير من تعدد الآلهة إلى توحيدها ، ويقصد إليه في

العلوم فتراه يجمع شتات الحقائق تحت طائفة محصورة من القوانين ، ويقصد إليه في الفلسفة فينشد جوهراً واحداً يطوي تحت لوائه كل ظواهر الكون مهما اشتدت تبايناً وتنافراً .

إلا أن توحيد الحقيقة عند الإيليين لم يكن تاماً كاملاً ، فلو أمعنا النظر في فلسفتهم لألفينا فيها غموضاً . فقد زعموا أن جوهر الكون وحقيقته هو الوجود نفسه ، ثم جمدوا عند هذا الحد ، ولم يبنوا كيف صدرت الأشياء من تلك الحقيقة الأولى ، بل عمدوا إلى إقامة الدليل على بطلانها ، فهل يريد « زينون » أن ينكر العالم الحسي بتاتاً ؟ هل ينكر أنه كان يمشي في شوارع «ايليا»؟ وإذا مد يده فهل ينكر أنه مدها ؟ وهل إذا خرج من بيته إلى مكان آخر ينكر أنه تحرك ؟ والظاهر أنه لا يريد ذلك ، وإلا كانت فلسفته مهزلة . وهب أنه يريد أن يقول إن هذا العالم الحسي وهم ، فذلك لا يمنع من المطالبة بتعليل هذا الوهم نفسه : كيف نشأ ، وما علاقته بالحقيقة الخالدة ؟ ثم أليس الوهم في ذاته حقيقة كالحقيقي سواء بسواء ، كلاهما موجود وكلاهما ينشد علته ؟ سم هذا الكتاب الذي بيدك وهماً ، أو سمه حقيقة، فلا تحسب أن اختلاف الأسماء يزحزح الموقف قيد أنملة وبناء على هذا تكون الفلسفة الإيلية قد خلفت وراءها عالمين يقفان جنباً إلى جنب : دون أن تؤلف بينهما في وحدة متناسقة ، عالم الحقيقة ـ أي الوجود ـ وعالم الوهم ـ أي الأشياء .

ولعل الإيليين قد اضطروا إلى هذه التثنية اضطراراً حين أعجزهم تعليل نشأة العالم الحسي من الحقيقة الخالدة . وقد كان ذلك العجز حتماً لا مفر منه ما داموا قد فرضوا الحقيقة مجردة من الصفات

والحركة ، وإذن فيستحيل أن يخرج عالم مليء بالصفات والخصائص من أصل غير ذي صفة أو خاصة .

ألق بنظرك إلى الوراء ، لترى معالم الطريق التي سلكتها الفلسفة في أول طريقها حتى تركها الايليون . فقد استهلت المدرسة الإيونية تفكيرها بإثارة هذا السؤال : ما هو الأصل الأول الذي تفرعت عنه الأشياء ؟ وأجابت هي نفسها بأنه الهواء ، أو الماء ، أو ما إليهما ، ثم عقبتها المدرسة الثانية ـ أعني الفيثاغوريين ـ فانتهى بها التفكير إلى أنه الأعداد الرياضية ، ثم تلتها المدرسة الثالثة ـ وهم الإيليون ـ فقررت أنه الوجود المطلق المجرد .

أمعن النظر إلى آراء هذه المدارس الثلاث ، تجد أن الأولى قد أضافت إلى أصل الأشياء كماً وكيفاً ، لأنها فرضت أنه مادة وذات حجم وصفات ، وأن الثانية قد أنكرت أحدهما وأبقت الآخر ، أنكرت الكيف وأثبتت الكم ، وأن الثالثة قد جردته من الكم والكيف جميعاً ، فلا هو كمية مادية تقبل التجزئة ولا هو تميزه صفات وخصائص وأشكال ، بل هو فكرة مجردة من كل شيء ، هو فكرة الوجود أي الكينونة لا أكثر ولا أقل .

وأنت ترى من ذلك أن انتقال الفلسفة من المدرسة الإيونية الأولى إلى المدرسة الإيلية الثالثة ، هو انتقال من المرحلة الحسية الساذجة إلى مرتبة الفكر المجرد ، والفيثاغوريون هم حلقة الاتصال .

٩ ـ زينون مفكر المدرسة الإيلية :

يعتبر زينون واحداً من أهم المفكرين في المدرسة الإيلية وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ولقد ألف بحثاً كتبه نثراً عرض فيه

لفلسفته . ومساهمة زينون في المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية ، بمعنى ما من المعاني ، فهو لم يضف أي شيء ايجابي إلى تعاليم بارمنيدس . ولقد أيد بارمنيدس في مذهبه عن الوجود ، غير أن نتائج زينون ليست بالجديدة بل الجديد بالأحرى الأسباب التي طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو في محاولته لتأييد المذهب البارمنيدي من وجهة نظر جديدة أدلى بأفكار محددة عن الطبيعة القصوى للمكان والزمان وهي أفكار أصبحت منذ ذلك الوقت ذات أهمية قصوى في الفلسفة . لقد علم بارمنيدس أن عالم الاحساس وهمي ومزيف والشيئان الجوهريان في ذلك العمل هما الكثرة والتغير . أما الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه أية كثرة أو تعدد زيادة على ذلك فإن الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه أية حركة . إن الكثرة والحركة هما الخاصيتان المميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وحاول بشكل غير مباشر أن يدعم نتائج بارمنيدس بإظهار أن الكثرة والحركة مستحيلتان لقد حاول أن يرغم الكثرة والحركة على ابراز تهافتهما بإظهار أنهما قضيتان متناقضتان ، لو افترضنا حقيقتهما . إن أية قضيتين تناقض كل منهما الأخرى لا يمكن أن تكون كلتاهما صادقة ، ولهذا فان الفرضين اللذين منهما تنتجان ألا وهما الكثرة والحركة ولا يمكن أن يكونا شيئين حقيقيين .

١٠ ـ حجج زينون ضد التعدد :

١ ـ إذا كانت هناك كثرة فهي يجب أن تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . إن الكثرة يجب أن تكون متناهية الصغر لأنها مركبة

من وحدات وهذا هو ما نقصده بقولنا أنها كثرة . إنها عدة أجزاء أو وحدات وهذه الوحدات يجب ألا تكون منقسمة لأنه لو أمكن زيادة انقسامها إذن فهي ليست وحدات ، ولما كانت لا تنقسم إذن فإنها بلا عظم لأن ما له عظم ينقسم . لهذا فإن الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم . ولكن إذا كانت لا توجد أجزاء المكثرة لها عظم فان الكثرة ككل ليس لها عظم ولهذا فإن الكثرة لا متناهية الصغر . لكن الكثرة يجب أيضاً أن تكون لا متناهية الكبر لأن الكثرة لها عظم وعلى هذا فهي تنقسم إلى أجزاء ولا يزال لهذه الأجزاء عظم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام . ومهما نشرع في التقسيم فان الأجزاء لا يزال لها عظم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فان الكثرة تنقسم إلى ما لا نهاية . ولهذا يجب أن تتألف من عدد لا متناه في الأجزاء كل منها له عظم لكن أصغر عظم الذي يتكثر أو يتعدد إلى ما لا نهاية يصبح عظماً لا متناهياً لهذا فانه لا متناهياً في الكبر .

٢ ـ الكثرة يجب أن تكون ـ في العدد ـ محدودة ولا محدودة معاً . يجب أن تكون محدودة لأنها بالعدد الذي هي عليه دون زيادة أو نقصان . لهذا فهي عدد محدد . غير أن العدد المحدد هو عدد متناه أو محدود . غير أن الكثرة يجب أن تكون أيضاً لا محدودة في العدد لأنها لا متناهية في الانقسام أو مركبة من عدد لا متناه من الأجزاء .

١١ ـ حجج زينون ضد الحركة :

١ ـ حتى يمكن لجسم أن يقطع المسافة يجب أولاً أن يقطع نصف المسافة ، ولا يزال هناك نصف النصف لقطعه ثم نصف نصف النصف وهكذا إلى ما لا نهاية ومن ثم سيظل دائماً جزء لم يقطع

وعلى هذا يستحيل على الجسم أن ينتقل من نقطة إلى أخرى ومن ثم لا يمكن أن يصل .

٢ ـ يدخل أخيل والسلحفاة في سباق فإذا كانت السلحفاة سابقة على أخيل فانه لن يستطيع أن يلحقها ، فلولا يجب أن يصل إلى النقطة التي انطلقت منها السلحفاة وعندما يصل إلى هناك تكون السلحفاة قد انتقلت أبعد ومن ثم فعلى أخيل أن يصل إلى تلك النقطة وسيجد عندئذٍ أن السلحفاة قد وصلت إلى نقطة ثالثة وسوف يستمر هذا إلى الأبد ومن ثم فإن المسافة بينهما تتناقص باستمرار لكنها لا تجتاز كلية ، ومن ثم لن يلحق أخيل بالسلحفاة على الاطلاق .

٣ ـ وهذه قصة السهم الطائر : إن الشيء لا يمكن أن يوجد في مكانين في الوقت نفسه ولهذا فان السهم في أية لحظة محددة من انطلاقه يكون في مكان لا في مكانين ولكن أن يكون في مكان واحد هو أن يكون في حالة سكون ومن ثم فهو في كل لحظة وكل آن من طيرانه يكون ساكناً ومن ثم يكون ساكناً دائماً ومن ثم فإن الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث (النقائض) والنقضية هي برهان على أنه لما كانت قضيتان متناقضتان تترتبان بالتساوي من افتراض محدد فان هذا الافتراض يجب أن يكون زائفاً . ولقد أطلق أرسطو على زينون اسم مخترع الجدل . إن الجدل يعني أصلاً النقاش والحوار لكنه أصبح مصطلحاً فنياً في الفلسفة واستخدم لذلك نمط من الاستدلال الذي يستهدف تطوير الحقيقة بجعل ما هو زائف ينفي ويناقض نفسه . وتصور الجدل ذو أهمية خاصة عند زينون وأفلاطون وكانط وهيجل .

وكل الحجج التي يستخدمها زينون ضد الكثرة والحركة هي في الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هي على النحو التالي وهي تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أي شيء يمكن قياسه كمياً . ولتبسيط المسألة سننظر في دلالته المكانية فحسب . إن أي كم من المكان ولنقل المكان المحصور في دائرة يجب أن يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقاً أو يجب أن تنقسم إلى ما لا نهاية . فإذا كان المكان مكوناً عن وحدات لا تنقسم فيجب أن تكون ذات عظم وفي هذه الحالة يواجهنا تناقض عظم لا ينقسم . وإذا كان المكان قابلاً للانقسام إلى ما لا نهاية فإننا مواجهون بتناقض يفترض أن عدداً متناهياً من الأجزاء يمكن اضافته ويكون محصلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيراً افتراض أن قصتي زينون عن أخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد ألغاز أطفال ، بل العكس ، لقد كان زينون بلجوئه إلى هاتين القصتين أول من أظهر التناقضات الجوهرية التي تكمن في أفكارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

إن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذي وضعناه . ويمكن تسميتها نقيضة القسمة المتناهية فمثلاً قصة السهم الطائر : يقول زينون إن السهم الطائر في أية لحظة من طيرانه يجب أن يكون في مكان واحد لأنه لا يمكن أن يكون في مكانين مختلفين من الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على أنه ينقسم إلى ما لا نهاية ففي الآن اللامتناهي فقط أي الآن المطلق الذي ليست له ديمومة يكون السهم في حالة سكون . وعلى أية حال ليست هذه هي النقضية الواحدة التي نجدها في تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل

رياضي يعرف التناقضات الكامنة في افكارنا عن اللاتناهي . فمثلا القضية الشهيرة الشائعة أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان إلى ما لا نهاية هي قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسي المتناقض يمكن اضافتها إلى ما لا نهاية وكذلك العدد اللامتناهي المضاف في المحصلة الكلية إلى عدد متناه . وفكرة المكان اللامتناهي هي هي نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون عن فكرة الكثرة فيجب أن يكون في الكون عدداً محدداً في الأمكنة وليس أكثر ولكن هذا يعني ضرورة وجود قدر محدد ومحدود في المكان ومن ثم فإن المكان محدد . ومن جهة أخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحد يجب أن يكون هناك مكان آخر ولهذا فان المكان لا متناه . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقضية على شكل حجة لم أذكرها بعد ، فلقد قال إن كل شيء يوجد هو في مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا يجب أن يكون المكان في مكان وذلك المكان يجب أن يكون في مكان آخر إلى ما لا نهاية . وهذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول إن تصور حد للمكان هو مسألة مستحيلة .

ولكن إذا رجعت إلى نقيضة القسمة اللامتناهية التي تقوم عليها معظم حجج زينون فربما تتوقع أن أقول شيئاً عن الحلول المختلفة التى عرضت : أولاً لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهذا التناقض بل لتأييد أطروحة بارمنيدس . وحله هو أنه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فان الكثرة والحركة غير حقيقيتين ، إذن فلن يكون هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركه وصيرورة كما قال بارمنيدس . وهذه التناقضات ـ كما قال الفيلسوف الألماني كانت ـ باطنية في تصوراتنا عن المكان

والزمان، ولما كان الزمان والمكان يتضمنان هذه التناقضات فإنه يترتب انها ليست أشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . إن المكان والزمان لا يخصان الأشياء في حد ذاتها بل يخصان بالأحرى طريقتنا في النظر إلى الأشياء ، فهما صورتا ادراكنا الحسي . وعقلنا هو الذي يفرض المكان والزمان على الأشياء وليست الأشياء هي التي تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فإن « كانط » استخلص من هذه التناقضات نتيجة هي أن استيعاب اللامتناهي ليس في مكنة العقل الانساني ، . ولقد حاول أن يبين أنه عندما نحاول أن نفكر في اللامتناهي سواء اللامتناهي الأكبر أو اللامتناهي الأصغر فإننا نقع في تناقضات لا حل لها . ولهذا استنتج أن الملكات الإنسانية عاجزة عن استيعاب اللامتناهي . وكما هو متوقع فإن كثيراً من المفكرين قد حاولوا أن يحلوا المشكلة بإنكار جانب واحد من التناقض فيقولون إن جانباً منه لا يترتب من المقدمات وإن جانباً صحيحاً والآخر كاذباً . والفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم مثلاً قد أنكر القسمة اللامتناهية للمكان والزمان وأعلن أنهما مكونان من وحدات لا تنقسم لها عظم . غير أن الصعوبة في أنه يستحيل تصور وحدات لها عظم ومع هذا لا تنقسم لا يفسرها هيوم تفسيراً مقنعاً . وبصفة عامة يبدو أن أي حل يكون مقنعاً يجب أن يسمح بوجود جانبي التناقض ولن يفيد انكار جانب أو آخر والقول أن جانباً كاذب والآخر صادق والحل الصحيح لا يكون ممكناً إلا بالارتفاع عن مستوى المبدأين المتناقضين ورفعهما إلى مستوى التصور الأعلى حيث يتم التوفيق بين الضدين .

ولقد كان هذا الإجراء هو الذي اتبعه هيجل في حله للمشكلة

ولسوء الحظ لا يمكن فهمه فهماً كاملاً بدون معرفة بسيطة بمبادئه الفلسفية العامة التي يقوم عليها . وعلى أية حالة سوف أوضح الأمر بقدر الإمكان . أولاً لم يخرج هيجل على طريقته لحل هذه النقائض فهي تبدو كمجرد حوادث في تطور تفكيره ، إنه لا ينظر إليها كحالات معزولة للتناقض الذي يحدث في الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج إلى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر إليها لا كاستثناءات بل كأمثلة على الطابع الجوهري للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيجل يحتوي على تناقضات باطنية حيث يطرحها أولاً ثم يوفق بينها في وحدة أرقى وهذا التناقض الجزئي للقسمة اللامتناهية يتم حله في الفكرة الأرقى (للكم) . إن فكرة الكم تحتوي على عاملين هما (الواحد) و(الكثير) والكم يعني بالضبط كثرة في واحد أو واحد في كثرة . فإذا نظرنا على سبيل المثال إلى « كم » أي شيء وليكن كوماً من القمح فإنها واحد كل واحد . ثم إن الكوم كثرة لأنه مكون من أجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصل . إن الفكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هي مركب الاثنين ، إنها الكثرة (في) الواحد . والنقيضة التي نبحثها تصدر عن النظر إلى جانب الحقيقة في تجريد زائف عن الجانب الآخر . وإن تصور الوحدة على أنها ليست في ذاتها كثرة أو الكثرة على أنها ليست في ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . إن فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وأنت لا يمكن أن تكون لديك أحدهما بدون الآخر لأنه لا يكون هناك طرف للخيط بدون الطرف الآخر . والآن ، إذا نظرنا إلى أي شيء يقاس كمياً مثل الخط المستقيم . فإنه يمكن تناوله أولاً كشيء واحد ومن هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة .

ثم يمكن أن نتناوله ككثرة حيث إن فيه أجزاء ، ومرة أخرى يمكن اعتبار هذه الأجزاء على أنها واحد ومن ثم فهي وحدة لا تنقسم ، ومرة ثانية كل جزء يمكن أن يعد كثرة حيث ينقسم إلى مزيد من الأجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية . وهذه نظرة للمسألة أدت إلى التناقضات التي نبحثها ، لكنها نظرة خاطئة فهي تتضمن التجريد الخاطىء للنظر أولاً للكثرة على أنها شيء له حقيقته بمعزل عن الواحد ثم النظر إلى الواحد على أنه شيء له حقيقه بمعزل عن الكثرة . فإذا أصررت على القول أن الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة إذن ستنشأ نظرية الوحدات التي لا تنقسم ، وإذا أصررت على القول أنها كثرة وليست واحداً إذن فإنها تنقسم إلى ما لا نهاية . لكن الحقيقة هي انها ليست كثرة ببساطة وليست واحداً بسيطاً ، إنها كثرة (في) واحد أي إنها (كم) . ولهذا فان جانبي التناقض صادقان بمعنى ما من المعاني لأن كل جانب عامل في الحقيقة لكن الجانبين زائفان أيضاً إذا اعتبر كل منهما نفسه هو الحقيقة كلها .

١٢ ـ ملاحظات نقدية على الايلية

يعطينا معنى مذهب زينون بصيرة بالأمور الجوهرية لمكانة الايليين . لقد قال زينون إن الحركة والكثرة غير حقيقين . فما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون أن يقول إنه عندما يمشي في شوارع مدينة ايليا فليس صحيحاً فانه لا يمشي فيها حقاً ؟ هل يقصد أن الأمر ليس واقعة من أنه يتحرك من مكان إلى آخر ؟ عندما أرفع ذارعي هل يقصد أنني أحرك ذراعي بل تظلان حقاً ساكنتين دائماً ؟ لو كان الأمر هكذا فيمكن أن نستخلص تماماً أن هذه الفلسفة هي مجرد جنون من

التأمل أو أنها مجرد نكتة . لكن ليس هذا هو ما يقصده ، إن رأي المدرسة الايلية هو أنه بالرغم من أن عالم الحس حيث له صفات جوهرية هي الكثرة والحركة قد يوجد ، إلا أن هذا العالم الخارجي ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون أن الحركة توجد أو ان الكثرة موجودة ، فهذه الأشياء ما من رجل عاقل يستطيع أن ينكرها . وكما يقول هيجل فإن وجود الحركة والكثرة مؤكد حسياً مثل وجود الفيلة .
إذن فإن زينون لا ينفي وجود العالم ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود . إن ما يعنيه هو : من المؤكد أن هناك حركة وكثرة ، ومن المؤكد أن العالم هناك حاضر أمام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقي ، إنه ليس الحقيقة ، إنه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجي قناع زائف يخفي الوجود الحقيقي للأشياء . ويمكنك أن تتساءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة أليس المظهر حتى شيئاً حقيقياً؟ إنه يظهر ، إنـه يوجد ، حتى الوهم يوجد ومن ثم فهو شيء حقيقي . إذن أليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هي نفسها لا معنى لها ؟ والآن إن هذا حقيقي تماماً لكنه لا يستوعب تمامـاً المقصود بـالتفرقـة . المقصود هو أن الأشياء من حولنا لها وجود لكنه ليس وجوداً ذاتياً ، ليس جوهراً ذاتياً أي إن وجود الأشياء ليس في ذاتها فوجودها ليس في ذاتها بل في شيء آخر ويصدر عن ذلك الآخر . إنها توجـد لكنها ليست موجودات مستقلة . إنها بالأحرى موجودات ينبع وجودها من شيء آخر يكون وجودها وجوداً ذاتياً جوهرياً في ذاته . إنهـا مجرد مظاهر لذلك الأخر الذي هو الحقيقة . وبـطبيعة الحـال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات لكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه .

فإذا تطلعنا الآن إلى الطريق الذي قطعناه منذ بداية الفلسفة اليونانية فسوف نتمكن من أن نحدد الاتجاه الذي تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الأول . الأيونيون السؤال التالي : « ما هو المبدأ المطلق للأشياء ؟ » وردوا على هذا السؤال بأن أعلنوا أن المبدأ الأول للأشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهي الفيثاغورية ردوا على السؤال نفسه فأعلنوا أن الأعداد هي المبدأ الأول وردت المدرسة الثالثة وهي الايلية على السؤال فأكدت أن المبدأ الأول للأشياء هو الوجود . إن الكون كما نعرفه كمي وكيفي . والكم والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسي . وليس الكم والكيف - في الواقع - الصفتين الوحيدتين للعالم ولكنها الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الايونيين هو أن الحقيقة المطلقة كمية وكيفية في الأشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفي ولم يبق لديهم سوى الجانب الكمي باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فإن موقف الفيثاغوريين هو أن العالم مكون من أعداد . ولقد خطت الفلسفة الايلية خطوة أبعد في الاتجاه نفسه وحدث تجريد عن الكم كما حدث تجريد عن الكيف . فبينما ينفي الفيثاغوريون الجانب الكيفي للأشياء ولا يتركونها إلا مع الجانب الكمي ينفي الايليون الكم والكيف معاً ، فهم بإنكارهم للكثرة قد نفوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلي للوجود المحض وفيه لا يوجد انقسام (كم) ولا صفة ايجابية (كيف) . ولهذا فان الانتقال من الفلسفة الايونية إلى الفلسفة الايلية هو أساساً انتقال من التفكير الحسي إلى التفكير المحض الخالص . إن الوجود الايلي هو فكر تجريدي تام ، أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسي وهم يعدون حجر الانتقال من الايونيين إلى الايليين .

ولننظر الآن في قيمة هذا المبدأ الأيلي وما هي نواحي القصور فيه . أولاً من الضروري بالنسبة لنا أن نفهم أن الفلسفة الايلية هي أول نزعة واحدية . والفلسفة الواحدية هي فلسفة تحاول أن تفسر الكون كله من مبدأ واحد . وعكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهي ذلك النوع من الفلسفة يسعى إلى تفسير الكون من مبادىء عديدة مطلقة ونهائية . ولكننا نتحدث أكثر وبصفة خاصة على أن مقابل النزعة الواحدية . النزعة الاثنينية أي القول بأن هناك مبدأين مطلقين للتفسير فإذا قلنا مثلاً إن كل الخير في العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وإن كل الشر في العالم يصدر من مصدر واحد هو الشر وإن هذين المصدرين للخير والشر لا يمكن أن يكون الواحد تابعاً للآخر بل هما متآزران وكلاهما على نفس الدرجة من الاستقلال والأولية فإن هذا الموقف هو موقف النزعة الإثنينية . والفلسفة الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعاني إلى التفسير الواحدي للكون وعندما نجد مذهباً في الفلسفة ينهار ويفشل فإننا نكاد نوقن دائماً أن عجزه سيكشف على أنه ثنائية لا تصالح فيها . ومثل هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحدي وتحاول أن تستخلص وتشتق الكون كله منه ولكن يحدث أن تواجه بشيء في العالم لا يستطيع أن تدرجه تحت ذلك المبدأ وحينئذٍ يكون لديها وجودان مطلقان لا يمكن لأي منهما أن يشتق من الآخر وينفجر المذهب إلى ثنائية .

إن البحث عن التفسير الواحدي للأشياء هو اتجاه شامل في الفكر الإنساني وأينما نتطلع من عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدي ظاهراً . ولقد سبق أن قلت أنه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف أيضاً بوضوح شديد في تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد

الآلهة ، أي الإيمان بآلهة كثيرة ، ثم ينتقل إلى الواحدية المؤلهة ، وهي الإيمان بإله واحد هو المؤلف والخالق الوحيد للكون . ونحن نجد الشيء نفسه في التفكير الهندوكي فهو يقوم على مبدأ أن « الكل هو الواحد » ، ان كل شيء في العالم مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمان غير أن هذا الاتجاه الواحدي لا يمكن تتبعه في الدين والفلسفة فحسب ، بل يمكن تتبعه أيضاً في العلم . إن تقدم التفسير العلمي هو تقدم في أساسه نحو الواحدية أولاً وتفسير الوقائع المعزولة يقوم دائماً من نسبة العلل فيها . فلنفرض أن هناك ضجة غريبة في غرفتك في الليل فأنت تقول إنها تفسير ، عندما تكشف أنها ترجع إلى سقوط كتاب من قرض فأر في الأرضية وهكذا يتم تفسير الضجة بإرجاعها إلى علة ، غير أن هذا يعني ببساطة أنك قد سلبتها من وضعها المعزول والفريد ورددتها إلى وضع مثال لقانون عام . عندما يتجمد الماء في إنائك تقول إن علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون القائل أنه عندما تصل البرودة درجة معينة فإن الماء يتجمد . ولكن طرح العلل بهذه الطريقة ليس تفسيراً في الحقيقة لأي شيء ، إنه لا يقدم أي (مقتضى) لحادثة تقع ، إنك لا تتبين السبب الذي يجعل الماء يتجمد بالضرورة من البرودة ، كل ما هنالك أن القانون يقول لنا إن الحادثة ليست مستثناة . بل هي على ما يحدث دائماً . إنه يرد الحادثة المعزولة إلى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة فحسب بل يفسر ملايين الحوادث . وليس الأمر قاصراً على أن البرودة تجمد الماء في كل هذه الأمور و(يفسر) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على الأرض وكوكب المريخ . وفي الحقيقة ، والتفسير العلمي يعني رد ملايين

الحقائق إلى مبدأ واحد ، ولكن العلم لا يتوقف هنا ، فهو يريد أن يفسر أكثر القوانين ذاتها ومنهجه هو رد القوانين الكثيرة إلى قانون واحد أعلى وأكثر عمومية . وهناك مثال شائع عن هذا هو تفسير كبلر لقوانين حركة الكواكب ، فقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصوص : الأول هو أن الكواكب تتحرك من أفلاك اهليليجية والشمس في المركز . والقانون الثاني هو أن الكواكب تشغل مساحات متساوية في الأزمنة المتساوية . والقانون الثالث هو قانون أكثر تعقيداً ، لقد عرف كبلر هذه القوانين من الملاحظة لكنه لم يستطع أن يفسرها والذي فسرها هو اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على أن قوانين كبلر الثلاثة يمكن استخلاصها رياضياً - من قانون الجاذبية . وبهذه الطريقة فسرت قوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها ، بل العديد من القوانين والوقائع الفلكية الأخرى . وهكذا نجد أن تفسير الحقائق المعزولة العديدة يقوم في ردها إلى قانون واحد أكثر تعميماً . ومع تقدم المعرفة يجري تفسير ظواهر الكون بمبادىء تزداد قلة وتعميماً . وواضح أن الهدف الأكبر هو تفسير الأشياء جميعاً بمبدأ واحد . ولا أقصد أن أقول إن رجال العلم عندهم هذه الغاية بوعي ، لكن ما أريد قوله هو أن الاتجاه الواحدي قائم ، والمقصود بالتفسير هو رد الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد .

إذن نجد في الفلسفة وفي الدين وفي العلم هذا الاتجاه الواحدي في التفكير . لكن قد يحدث بتساؤل، كيف تعرف أن هذا الاتجاه صحيح ؟ كيف تعرف أنه ليس سوى خطأ كلي ؟ أليس هناك أي أساس منطقي أو فلسفي للإيمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب

أن يكون واحداً ؟ إن هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيداً عن ميـدان الفلسفة اليونانية ، فالأساس الفلسفي للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء أسبينوزا ومن ثم فلن نطيل هنا بشأنه بل نقول بإيجاز إن السؤال المطروح هو : هل هناك أي داع للإيمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحداً ؟ أننا إذا أردنا أن نفسر الكون فيجب تـوفر شـرطين : أولاً ، الحقيقة المطلقة التي نحـاول بها أن نفسـر كل شيء ، يجب أن تفسر كل الأشياء الأخرى في العالم ، ويجب أن يكون ممكناً استخلاص العالم كله منها . ثانياً ، المبدأ الأول يجب أن يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لا يزال هو محتاجاً إلى تفسير بشيء آخر ، فإذا لم يكن يفسر ذاته بذاتـه وهو نفسه يظل سراً مطلقاً ، ثم نجحنا في استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئاً قد فسر . وهذا على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية . فإذا افترضنا أنها تفسر الأشياء كلها بما في ذلك العقل وقد ظهر من المادة ، فإن الاعتراض سيظل قائماً : هو أن المادة لا تفسر أي شيء على الاطلاق لأن المادة ليست وجوداً مفسراً لذاته . إنها سر غير معقول ورد الكون إلى سر مطلق ليس تفسيراً له . مرة أخـرى نقول إن بعض الناس يعتقدون أن العالم إنما يفسره ما يسمونه « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى الأولى ؟ لماذا نتوقف في سلسلة العلل ؟ إن كل علة هي بالضرورة معلول لعلة أسبق ، فالطفل الذي يقال له إن الله قد خلق العالم والذي يتساءل من في هذه الحالة الذي خلق الله إنما يسأل سؤالاً حسياً للغاية . أو فلنفـرض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل إلى علة لدينا ودواع تدفعنا إلى القول هل هي العلة الأولى حقاً فهل نكون قد فسرنا أي شيء ؟ إننا لا نزال

ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدأ التفسير لا يمكن أن يكون من هذا النوع . بل يجب أن يكون مبدأ يفسر نفسه ولا يفضي إلى شيء أبعد مثل علة أخرى . بقول آخر ، يجب أن يكون مبدأ وجوده الكلي في ذاته لا يشير من أجل اكتماله إلى أي شيء وراءه . يجب أن يكون شيئاً نستوعبه تماماً في ذاته دون الرجوع إلى أي شيء خارجه ، أي إنه يجب أن يكون ما نسميه مطلقاً محدداً لذاته . إن أي مبدأ مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحداً . فلنفرض أنه اثنين ؛ فلنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم بمبدأين هما (أ ، ب) كل منهما مبدأ مطلق لا يستمد الواحد من الآخر . والآن ما هي العلاقة بين (أ ، ب) ؟ إننا لا نستطيع أن نستوعب (أ) بالكامل ما لم نفهم علاقته مع (ب) وجزء من طبيعة ووجود (أ) قائم في علاقته مع (ب) وجانب من طابع (أ) إنما يفسر (ب) ولكن هذا ليس تفسيراً ذاتياً بل هو يفسر بشيء ليس هو لهذا فإن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحداً .

إذن لقد كان الايليون على حق بقولهم ان الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود . وهو الوجود واحد ، ولكن إذا بحثنا الطريقة التي طرحوا بها واحديتهم فسوف نتبين أنها تنشطر إلى ثنائية باعثة على اليأس فكيف فسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا المبدأ الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف إذن يستخلصون العالم العقلي من ذلك المبدأ ؟ الجواب أنهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلاً من اشتقاق العالم من مبدئهم الأول أنكروا ببساطة حقيقة العالم كلياً . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون إن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، إنه

وهم . من المؤكد أنه شيء عظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقي وما هو العالم المزيف لكن هذا ليس تفسيراً على الاطلاق . إن اعتبار العالم وهماً ليس تفسيراً له ، فإذا كان العالم حقيقة ، إذن فإن مشكلة الفلسفة هي كيف تنشأ تلك الحقيقة . وإذا كان العالم وهماً إذن فستكون المشكلة هي كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سمه وهما إذا شئت ولكنه لا يفسره ، إن المسألة هي مجرد أسماء تطلق ، وهذه هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أي وهماً . ومن ثم ففي الفلسفة الايلية هناك عالمان يتواجهان ويقومان جنباً إلى جنب دون تصالح ـ عالم الوجود الذي هو العالم الحقيقي وعالم الوقائع الذي هو عالم وهمي . وبالرغم من أن الايليين ينفون العالم الحسي ويعتبرونه وهماً إلا أنهم لا يستطيعون أن يخلصوا أنفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعاني هذا العالم هو هنا حاضر وهو يعدو إلى حواسنا ويطالب بتفسير . سمه وهماً لكنه لا يزال قائماً جنباً إلى جنب العالم الحقيقي ويطالب بأن يستمد منه . إن لدى الايليين مبدأين : العالم الزائف والعالم الحقيقي وهماً قائمان جنباً إلى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون أي اظهار كيف ينشأ الواحد من الآخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصلح فيها .

ومن السهل أن نتبين كيف تحطمت الفلسفة الايلية إلى هذه الثنائية. الأمر يرجع إلى تجرد مبدئهم الأول نفسه . يقولون إن الوجود ليس فيه صيرورة . ومبدأ الحركة كله مستبعد تماماً منه . وهم بالمثل ينكرون عليه أية كثرة . فهو ببساطة واحد لا كثرة فيه . وإذا أنت استبعدت صراحة الكثرة والصيرورة من مبدئك الأول إذن فأنت لن تحصل اطلاقاً على الكثرة والصيرورة من خارجه ، إنك لا

تستطيع أن تستخلص منه أي شيء ليس فيه . فإذا أطلقت القول أنه لا توجد كثرة في المطلق فإنه سيستحيل تفسير كيفية مجيء الكثرة إلى هذا العالم . والأمر بالمثل بصدد مسألة الكيف . إن الوجود المحض بلا كيفية ، إنه مجرد (كينونة) إنه بلا ملامح على الاطلاق إنه وجود بلا خصائص إنه خاو ومجرد تماماً . إذن كيف يمكن لكيف الأشياء أن يصدر عنه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم أن تصدر من هذا الخواء ؟ إن الايليين أشبه بالمشعوذين الذين يحاولون أن يجعلوك تعتقد أنهم سيحصلون على الأرانب والخيوط والورق والشرائط من متعة فارغة تماماً . إن الإنسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ إذا ما حوله الإنسان إلى لغة كناية وتشبيه أي إلى لغة الدين . إن المبدأ الايلي يتفق مع دين نقول فيه « اللّه موجود » ولكن فيما عدا أن اللّه (كائن) فإنه ليس له كفواً أحد . ولكن هذا تصور مجرد للرب ونحن تعودنا في الدين المسيحي أن نسمع تعبيرات لا على أن « اللّه موجود » فحسب ، بل أيضاً « اللّه محبة » و« اللّه قوة » و« اللّه خير » و« اللّه حكمة » ويمكن توجيه اعتراض بشأن هذه المحمولات والصفات على أساس أنها تشبيهية واضفاء للطابع الانساني . وهي في الحقيقة تكشف عن اتجاه للتفكير في الأشياء اللاحسية بطريقة حسية . وهذه المحمولات ليست سديدة للتعبير عنه . غير أن هذه التعبيرات تعلمنا على الأقل أنه من الفراغ المحض لا شيء يظهر وأن العالم لا يمكن أن يصدر عن شيء أدنى وأقل من ذاته . وهنا في العالم نجد مقياساً معيناً ومحبة وحكمة وامتيازاً وقوة . وهذه الأشياء لا يمكن أن تظهر من مصدر يكون فقيراً حتى إنه لا يحتوي إلا (الكينونة) . يمكن على الأقل أن يصدر عن الأعظم لكن

الأعظم لا يصدر عن الأقل . ونستطيع أن نقابل الايلية لا بالمسيحية فحسب بل حتى باللا أدرية الحديثة . فهذه اللا أدرية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللا ادريون هو أن العقل الإنساني غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الايلي هو أنه ليس في قولنا « اللّه محبة وقوة وحكمة » أو نقول شيئاً قليلاً عن اللّه ، وأن أفكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود اللّه بل بالعكس ، إنهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية عن اللّه الذي لا يمكن أن يقال عنه شيء سوى (أنه موجود) لأنه ليس هناك المزيد لتقوله ، وهذا التصور للّه هو تصور وجود فارغ خاو تماماً .

لقد قلت إن الواحدية هي فكرة ضرورية في الفلسفة فالمطلق يجب أن يكون واحداً ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . فإذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالي تماماً من كل سيرورة وكثرة فإنه من مثل هذا التجريد لا يمكن أن تصدر السيرورة والكثرة . إن المطلق ليس ببساطة واحداً أو ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة في واحد بمثل الثالوث في المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الآلهة المجرد (اللّه كثرة) إلى واحدية مجردة (اللّه واحد ، اليهودية والهندوكية والإسلام) ولكنه لم يتوقف هنا فقد انتقل إلى واحدية عينية (اللّه كثرة في واحدة المسيحية) وهناك تصوران خاطئان شائعان بشأن عقيدة الثالوث . . الخطأ الأول هو العقلانية الشعبية والخطأ الثاني اللاهوت الشعبي . إن العقلانية الشعبية تؤكد أن عقيدة الثالوث منافية للعقل ، واللاهوت الشعبي يؤكد أنه سر يتجاوز العقل . غير أن الحقيقة هي أنه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه : بل بالعكس ، إنه في ذاته التجلي الأكبر للعقل . وما هو

سر وما هو مناقض للعقل هو افتراض أن اللّه ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة . وهذا التناقض ناتج في الثنائية المميتة التي نشأت في الايلية ونشأت في كل مذهب فكري آخر مثل مذهب الهندوك أو اسبينوزا والذي بدأ يتصور المطلق كواحد محض يستبعد الكثرة تماماً .

١٣ ـ المدرسة الرواقية الأولى

أ ـ تسمية هذه المدرسة ونشأتها

أطلق معاصرو هذه المدرسة على زعمائها وتلاميذها اسم « الرواقيين » نسبة إلى « الرواق » الذي كانوا يلقون فيه دروسهم ، وقد وجد في الكتب العربية إطلاق كلمة « المشائين » على الرواقيين كما أطلقت على تلاميذ « أرسطو » فلما رأى الأستاذ « سانتلانا » هنا الإطلاق في مؤلفات العرب حسب أن هذا جهد منهم بالتاريخ وخلط بين تلاميذ « أرسطو » و« الرواقيين » فقال ما نصه : « وأغرب منه ما يوجد في المقدمة الخلدونية في التلبيس بين المشائين وأصحاب الرواق والحق أن اسم المشائين لا يطلق منذ أزمان اليونانيين إلا على أصحاب أرسطو »[١] .

ولكن رمي العرب بالخلط في هذه المسألة غير صحيح ، إلا أن أصحاب « الرواق » كانوا أيضاً مشائين ، وقد أطلق عليهم هذا الاسم لنفس السبب الذي أطلق من أجله على تلاميذ « أرسطو » وهو التعليم والمجادلة سيراً على الأقدام وإليك ما يقوله الأستاذ « رودبيه » مثبتاً به هذه الحقيقة التاريخية : « كان زينون قد بلغ من العمر اثنتين وأربعين سنة حين بدأ يعلم وقد استقر في رواق كان قائماً في أكبر ميادين « أثينا » وكان مزداناً بصور شهيرة ، وكان يطلق عليه اسم الرواق

(١) انظر صفحة ٤٠ من كتاب الأستاذ سانتلانا .

المزدان بالصور ، ومن ذلك نشأ اسم الرواقيين الذي أطلق على تلاميذ «زينون» وكان هذا الأستاذ يعلّم في رواقه على طريقة «أرسطو» متنزهاً فيه طولاً وعرضاً يرافقه في هذا التمشي بضعة من تلاميذه الذين يحاورهم أثناء هذا السير»[1] .

من هذا النص يتبين أن «الرواقيين» كانوا يعلمون ويتجادلون مشاة كتلاميذ «أرسطو» وأنهم بهذا يستحقون أن يطلق عليهم اسم المشائين وأن العرب في هذا الاطلاق لم يكونوا خاطئين ولا جاهلين كما زعم الأستاذ «سانتلانا» وإنما كانوا على حق ويؤيده التاريخ الصحيح .

نشأت المدرسة «الرواقية» في نفس الوقت الذي نشأت فيه المدرستان : «البروقية» و«الأبيكورية» وكانت مهمتها تنحصر في أن تحمل الدواء لنفس الداء المستعصي الذي كانت هاتان المدرستان المتعاصرتان تحاولان معالجته ، وهو التخلص من الشقاء والوصول إلى السعادة ، وكان رجال المدرسة «الرواقية» مؤمنين بأن المدرسة الأولى فشلت في مهمتها ، وأن الثانية ستفشل حتماً ، وأن الحل الحاسم لهذه المشكلة العويصة والوسيلة الناجحة للخلاص من هذه الآلام القاسية هما متيسرات في مذهبهم وحده ، فأخذوا يدعون له بكل ما يملكون من قوة .

وقبل أن نعرض لفلسفة هذه المدرسة ينبغي أن نشير إلى شيء من حياة مؤسسها وأكابر زعمائها وهم : «زينون» و«كليانت» و«كريزيب» متبعين في ذلك الترتيب التاريخي :

---

(١) Rodier, Etudes de philosophie grecque, page 228 .

(ب) زعماؤها

١ ـ زينون

ولد « زينون » في مدينة « سيتيوم » وهي إحدى المدن الصغيرة في جزيرة « قبرص » كما ذكرنا ، وكان أبوه تاجراً يذهب كثيراً إلى « أثينا » بحكم مهنته ، فأخذ يحضر معه في كل رحلة من رحلاته إلى عاصمة العلم رسائل تحوي بعض نظريات « سقراط » وتلاميذه ، فيضعها كلها بين يدي ابنه الناشىء فيلتهمها قراءة وفهماً واستذكاراً ، ولا بد أن تكون هذه النظريات أساس فلسفته التي لم تستطع فيما بعد أن تلتئم مع الذاتية المغالية التي كان « أبيكور » يدعو لها في قوة وحماس ، وفوق ذلك فقد أيقظت في نفسه هذه الرسائل « الفلسفية » منذ نعومة أظفاره غريزة حب الاطلاع ، ونمّت عنده الشغف بالحكمة . وقد شاءت الأقدار أن لا تتهيأ له فرصة التفلسف إلا على يد نحوس الجد وتعاسة الخط ، فبينما كانت سفن أبيه تمخر عباب البحر الأبيض المتوسط في عظمة وجلال ، إذ فاجأتها عاصفة مرعبة أحاطت بها من كل مكان ، فهوت بما فيها إلى قاع البحر ، ففقد التاجر كل ثروته ، وهكذا سنحت الفرصة لهذا الشاب المتعطش إلى العلم بانتجاع مدارس « أثينا » ليدرس فيها الفلسفة ويتخذها مهنة لمعاشه .

هذه هي إحدى الروايات الثلاث المتعارضة التي قصت علينا رحلة « زينون » إلى « أثينا » وأسبابها . وهناك روايتان أخريان تحدثنا إحداهما أن السبب في رحلة هذا الشاب إلى أثينا ليس طلب القوت ولا الحاجة إلى اتخاذ الفلسفة مهنة للعيش ، وإنما السبب هو أنه

وهو في أول شبابه ـ طلب إلى أحد الكهنة العرافين أن يستشير الوحي فيما ينبغي أن يسلك من أنهاج الحياة ، فأخبره الكاهن بأنه يجب عليه أن يسلك نهج البحوث مع الموتى فأدرك « زينون » أن الوحي يريد أن يأمره بالعكوف على مطالعة كتب القدماء ، أو بالأحرى بالعكوف على الفلسفة ، فصمم على أن يقذف بنفسه في خضمها المتلاطم الأمواج ، فارتحل توأ إلى أثينا .

أما الرواية الثانية ، فهي بسيطة خالية من الحوادث والمفاجآت ، إذ هي تتلخص في أن هذا الشاب لكثرة ما طالعه من كتب القدماء ورسائلهم التي كانت والده يحملها إليه من أثينا أغرم بالفلسفة غراماً دفعه إلى الارتحال إلى حاضرة الثقافة ، فلما وصل إليها كان أول همه أن يلتقي بباعة الكتب الذين طالما حدثه والده عنهم ، فلما اجتمع بأحدهم رجاه أن يدله على أحد مؤلفي هذه المجلدات القيمة ، وكان « كراتيس السينيكي » ماراً في تلك اللحظة بالمصادفة ، فأشار بائع الكتب إليه قائلاً : ها هو ذا أحد أولئك الذين تبحث عنهم ، فلم يتردد « زينون » في أن يتبعه في الحال ، وهذا هو منشأ تتلمذه عليه وتأثره به أكثر من غيره .

ومهما يكن من أمر هذه الروايات الثلاث ، فإن الذي لا ريب فيه هو أن « زينون » قد وصل إلى أثينا حوالي سنة ثلثمائة وأربع عشرة وكانت سنه إذ ذاك اثنتين وعشرين سنة ، فلما وصل إليها ألفى الحركة العقلية هائجة مضطربة :

فأرسطو توفي منذ ثمانية أعوام ، واستخلف على مدرسته تلميذه « تيوفراست » كما قدمنا .

و« زينوكرات » زعيم « الأكاديمي » قد توفي في نفس السنة التي

وصل فيها زنون إلى أثينا ، وخلفه على رياستها « بوليمون » على ما سيجيء في موضعه و« تيودور » الملحد تزعم المدرسة « السيرينائية » . و« كراتيس » على رأس المدرسة « السينكية » فإذا أضفنا إلى كل هذا آثار المدرسة « الميجارية » التي كانت كتبها وآراؤها تترامى إلى « أثينا » في سهولة والتي كان زعماؤها أمثال : « استيليون » و« ريودور الكرونوسي » كثيراً ما يذهبون إلى أثينا ، ليلقوا فيها دورساً في الفلسفة ، استطعنا أن نرسم لأنفسنا صورة ولو تقريبية عن تلك البيئة التي ألقى « زينون » بنفسه في وسطها.

تلقى هذا الشاب الناهض العلم على كل هؤلاء الأساتذة ، ولكن أكثر هذه الأراء تأثيراً في نفسه وانطباعاً في عقله كانت آراء « كراتيس السينيكي » إذ ورث عنه القناعة الكاملة ، فكان يعيش على قليل من الخبز والعسل والتين وشيء يسير من النبيذ ، ولم يتخذ له خادماً يقوم بحاجاته في منزله ، بل كان يتولى هو بنفسه سد هذه الحاجات ، ولهذا رمته الجماهير بالشح ، وهي تهمة سخيفة باطلة ، وأكبر برهان على بطلانها أنه كان يسير في التعليم على نهج « سقراط » أي يأبى أن يتقاضى أجراً على دروسه ، وقد كانت هذه الخطة سبباً في ازدحام الشباب على مدرسته بهيئة أتعبت صحته ، فاضطر إلى فرض مبلغ بسيط على كل تلميذ، ليتمكن من تخفيض الضغط الذي أرهقه، لا ليستولي على هذه الأموال ومن البراهين على بطلان هذه التهمة أيضاً أن قناعته صارت في عصره مضرب المثل بين الخاصة والعامة ، فكان يقال : « إنه أقنع من زينون » .

ومن ذلك أن صديقه « أنتيجونوس جوناتاس » لما اعتلى عرش مقدونيا في سنة ٢٧٦ دعاه إلى بلاطه فرفض الذهاب ، ولكنه بعث

إليه اثنين من تلاميذه لكي لا يؤلمه ، فلو أنه كان بخيلاً أو شرهاً ، لانتهز هذه الفرصة وأسرع إلى القصر الذي كان واثقاً بأنه سيستقبل فيه استقبالاً كله إجلال وهناء .

وإذاً، فقد تبين بوضوح أن إقلال هذا الفيلسوف من المتع المادية كان قناعة وزهداً ولم يكن بخلاً ولا حرصاً على المال ، وأن هذه الخطة كانت أحد آثار « كراتيس السينيكي » على أخلاقه .

غير أنه بالرغم من تأثره بهذا الأستاذ قد لاحظ أنه في معاملته مع الناس فظ متعجرف ، محروم من الرقة والعاطفة حرماناً تاماً ، فكان من الطبيعي أن تقزز هذه الأخلاق شاباً فاضلاً ، اجتماعياً بشوشاً مثل « زينون » تربى بين أحضان نظريات « سقراط » ورسائل « أفلاطون » فهجر المدرسة حانقاً ، وظل هائماً على وجهه يتنقل بين معاهد الإغريق ودور العلم فيها زهاء عشرين سنة ، وأخيراً أنشأ مدرسته في أحد الأروقة الجميلة التي كانت قبل ذلك معدة لمباريات الشعراء والأدباء ولعرض التماثيل الضخمة .

وبعد أن ثبت « زينون » دعائم هذه المدرسة وصيرها قادرة على الدفاع عن آرائها بل على مهاجمة خصومها ، وترك فيها تلاميذ أذكياء علماء مثل « كليانت » و« كريزيب » وأشباههما ، ألمت به حادثة بسيطة دفعته إلى الاعتقاد بأن السماء تريد أن يموت في الحال وتأمره بالانتحار ، فبادر حالاً إلى تنفيذ هذا الأمر المزعوم وأنهى حياته بيده في سنة ٢٦٤ قبل المسيح ولما علم صديقه « أنتيجونوس » ملك مقدونيا بموته أمر الأثينيين بأن يدفنوه في « نيكروبول » مدفن عظماء الاثينيين على الرغم من حظر التقاليد الأثينية دفن الأجانب في ذلك

المكان ، فلم يسعهم إلا النزول عند إرادة الملك والموافقة على دفنه بين عظمائهم ، وليس هذا فحسب ، بل أمر الملك أن تكتب على قبره بالذهب هذه الكلمات :

« زينون السيتيومي » ابن « منازياس » علم الفلسفة أعواماً طويلة في مدينتنا . إنه كان رجل خير ، إذ كان يدعو الشبان الذين كانوا يرافقونه الى الفضيلة والاعتدال ، وكان يقودهم إلى الصراط المستقيم ، مقدماً إليهم جميعاً ـ كمثل يحتذى ـ حياته الخاصة التي كانت متفقة مع النظريات التي كان يعرضها »[1] .

٢ ـ مؤلفاته

كتب « زينون » مؤلفات كثيرة ، ولكنها فقدت جميعها ولم يبق منها إلا شذارت قصيرة . وقد حفظ لنا « ديوجين لايرس » عناوين أهم هذه المؤلفات وهاك ما جاء في قائمته منها :

في الأخلاق

١ ـ عن الحياة متفقة مع الطبيعة .
٢ ـ عن الطبيعة الإنسانية .
٣ ـ عن الهوى .
٤ ـ عن الوظائف .
٥ ـ عن الناموس .
٦ ـ عن التربية الهيلينية .

---

(١) Diogene Laerce, vie des philosophes, livre 7, chap. 150 .

في الطبيعة

١ ـ عن النظر .

٢ ـ عن العالم .

٣ ـ عن التهكن .

٤ ـ عن المسائل الفيثاغورية .

في المنطق

دراسة على الألفاظ .

في الشعر والفن

١ ـ المسائل الهوميرية .

٢ ـ الشعر .

ج ـ مصادرنا عن هذه المدرسة

لم يبق لنا من مؤلفات هؤلاء الزعماء الثلاثة إلا عناوينها وبعض شذارت متفرقة منها وصلت إلينا على يدي « ديوجين لا إرس » فكانت عاملاً هاماً من عوامل إنارة الطريق أمام الباحثين المحدثين لفهم مذهب هذه المدرسة بالقدر المستطاع ، ومن هذه المصادر أيضاً ، ذلك الموجز القيم الذي لخص به « ديوجين لا إرس » منطق هذه المدرسة ، مسترشداً في ذلك بكتاب « مختصر الفلاسفة » تأليف « ديوكليس ماجينبس » السينيكي الذي عاش في القرن الأول قبل المسيح أما بعد هذين المصدرين فلا توجد إلا مصادر كتبت في عصور متأخرة قبل مؤلفات « الرواقيين » المتأخرين الذين عاشوا في

العصر الامبراطوري الروماني ومثل كتب التاريخ العام كمؤلفات : « سيــــرون » و« غيلون الاسكنـــدري » ومثـــل مؤلفـــات خصـــوم « الرواقيين » ككتابي « بلوتـارك » اللذين عنون أحـدهمـا : « ضـد الـرواقيين وعنـوان الثـــاني « عن تنـاقض الـــرواقيين » وكمؤلفـات « سكتستوس أميريكوس » الارتيابي الذي عاش في القرن الثاني بعد المسيح ومؤلفات : « جـالينوس » الـطبيب الذي عـاش في القرن الثـاني ، ومؤلفات القسيسين المسيحيين الـذين عاشـوا في القـرن الثالث .

هذه هي المصادر التي تناولت المدرسة الرواقية ، ويجب على الباحث الدقيق أن يحتاط منها كل الاحتياط ، لأن كتابة المحايدين عن هذه المدرسة موجزة وكتابة الخصوم فيها كثير من التحامل الذي تجاوز بمؤلفيها حدود النزاهـة العلمية وخـرج بهم عن حد احتـرام الحقيقة والتاريخ ، ولكن هذا الحذر لن يحول بيننـا وبين محاولـة استخلاص الحقائق الثانية عن مذهب هذه المدرسة في حياد لا يتأثر بالأهواء والنزعات ، وهاك ما استخلصناه عن فلسفتها :

(د) تعريف الفلسفة وموضوعها :

لم تعدل المدرسـة الرواقيـة بالفلسفـة عن عالميتهـا القديمـة ، فعرفتها بذلك التعريف الواسـع الشامـل حيث قالت : « إنهـا علم الإلهيات والإنسانيات » فاستطاعت بذلك التعريف أن تدخل في دائرة اختصاص الفلسفة كل معرفة بشريـة من غير استثنـاء ، ولكن هذا التعميم لم يمنع « الرواقيين » من أن يوجهوا الفلسفة وجهة أخلاقية

فيتفقوا في هذا مع « سقراط » وإن كانوا يختلفون معه حين يقررون أن الحكمة هي فن تطبيق كل نافع في الحياة . وبهذه الواقعية الواضحة التي استحدثتها « الرواقية » في الفلسفة ظن البعض أنها نزلت بها في سموها إلى المستوى العامي ، ولكن هذا غير صحيح ، وكل ما فعله « الرواقيون » عدا تلك الواقعية هو أنهم أكثروا من تشبيه الفلسفة بالأشياء المادية ، ليقربوها إلى أذهان العامة ، فحسب معاصروهم أنهم هبطوا بها إلى المادية وهم في هذا جائرون . ومن هذه التشبيهات أنهم قرروا أن الفلسفة كحيوان ، عظمه وأعصابه المنطق ، وروحه الطبيعة ، ولحمه الأخلاق ، أو هي كبيضة ، قشرتها المنطق ، وزلالها الطبيعة ، وصفارها الأخلاق .

فالمنطق عندهم دائماً هو السياج الحامي ، والأخلاق هى الثمرة المقصودة والغاية المنشودة ، والطبيعة هي الموضوع الذي إذا حمي بالمنطق أنتج تلك الثمرة لا محالة ولا ريب . إن هذا التعريف : « علم الإلٓهيات والإنسانيات » قد أدخل في دائرة الفلسفة كل معرفة بشرية . لكن هذه الدائرة ليست واسعة النطاق كما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى ، بل هي ضيقة أشد الضيق ، لأن كلمة « إلٓهيات وإنسانيات » معناها الكون كله ، وهذا الكون بتمامه نشأ عندها من النار على ما سيجيء فيما بعد ، وأما العناصر الثلاثة الأخرى : الهواء والماء والتراب ، فهي ليست إلا ناراً حائلة . ولهذا كان معنى قولها « الفلسفة هي معرفة الإلٓهيات والإنسانيات » يساوي قولها : « الفلسفة هي معرفة النار على أصلها وبعد استحالتها » ولا يخرج أي شيء في الكون : قديمة ومحدثة عن ذلك . موضوع الفلسفة

إذاً ، عند هذه المدرسة هو الطبيعة ، وأداتها الضرورية التي لا تؤتي ثمارها إلا بها هو المنطق .

أما مهمتها فمحدودة ، وتتلخص في أن تنبذ كل ما ليس معقولاً ، وأن لا ترى متحكماً في الطبيعة ولا في السلوك الانساني شيئاً آخر غير العقل ، ولكننا يجب أن نلاحظ أنها لا تعني الذي عناه « أفلاطون » وهو « المستنير بالبصيرة » الذي يمكن أن يستغني عن الحواس وأن يستهين بمواهبها ، مكتفياً بالإلهام الناجم عن الفضيلة والرياضة ، وإنما العقل عندها هو الذهن المتصل بالحواس والمعقول والمحس متشابهان لا يختلف أحدهما عن الثاني . ولهذا فالمنطق والطبيعة والأخلاق عندها ممزوجة بعضها ببعض بحيث لا يمكن فصل أحدها عن الاثنين الآخرين ، لأن كل ما في الوجود من سلوك مرتبط بالعقل الذي لا ينفصل عن وسائله الضرورية وهي الحواس ، فبالمادة ترتبط الأسباب والعلل وبالمنطق تتعلق المعروضات الذهنية ، وبالأخلاق تقاد الحوادث والسلوك فينشأ عن هذا المزيج انسجام عام في الحياة الانسانية ، وإذاً ، فالرواقي الصحيح يجب أن يكون منطقياً وعالماً طبيعياً وخيراً ، لأن الفضيلة تاج الأعمال والمنطق المؤسس على الطبيعة هو السياج المحكم الذي يصون هذا التاج من عبث العابثين .

(هـ) المنطق :

إن نظرية المعرفة عند الرواقيين تقتضي إدخال جميع المدركات في دائرة المحسوسات التي نبذها « أفلاطون » نبذاً تاماً ، لأن كل

إنسان في رأيهم يستطيع أن يصل إلى الحقيقة عن طريق المحسوسات ، بل إن الحكيم نفسه يمكن أن يرمي إلى أعلى مرتبة في المعرفة دون أن يتعدى دائرة المحسوسات وإذاً فيجب أن يبني المفكر قضاياه المنطقية على أسس جزئيات منتزعة من الطبيعة المحسة المفهومة بالبداهة ، ثم يصعد من هذه الجزئيات إلى النظريات المعقدة في شيء من التدرج والنظام ، وبهذا يبسط المنطق وينقى من تلك التعقيدات الملتوية التي زج به فيها « أرسطو » وتلاميذه الذين كثيراً ما أسسوا منطقهم على جزئيات حسبوها بديهية ، فإذاً ، هي نظرية تحتاج في تأملها إلى مجهود كبير ، ولهذا كان « زينون » ، رئيس هذه المدرسة، يصدر في فلسفته عن أبسط القواعد المنطقية وأكثرها انطباقاً على الجميع وهجر ذلك التعامل الذي كان شائعاً عند الفلاسفة السابقين ، فجزم بأنه لا يوجد حقاً إلا الكائنات المحدودة التي تغدو وتروح على الأرض والتي تمتاز بعضها عن بعض طولاً وعرضاً وعمقاً وأما ما يدعي البعض وجوده من روابط بين هذه الموجودات وعالم أجنبي عنها يدعى بالكليات التجردية ، فلا حقيقة له البتة وأما « مثل » أفلاطون ، فهي أدخل في باب النفي من تلك الكليات . وإذاً ، فكل ما له صفات الجرم من : طول وعرض وعمق ويشغل قدراً من الفراغ هو وحده الحقيقي الذي يستطيع أن يؤثر بواسطة التماس الذي يحدث من تلاقيه مع غيره ، وكل ما ليس كذلك لا وجود له . أي إن «اللامادية» البحتة مثلاً لا توجد ، وما عرفنا هذا، إلا بواسطة إدراكنا الذي مأتاه الاحساس والذي لولا هذا التلاقي الآنف الذكر لما فزنا به ، لأن فعل العقل عند هذه المدرسة يجب أن يفهم على معنى

مادي أو روحي ممثل في المادة ما دام أن الجسم هو عندها وحده الموجود الجدير بالفعل والانفعال . ومادام العقل يفعل فهو جسم والذي يقع عليه فعل العقل هو جسم كذلك . ويسمى الأول بالعقل أو الفاعل أو المؤثر والثاني بالمادة أو المنفعل المتأثر ، وهذا الثاني عندهم دائماً مشتمل على الأول .

وبناء على كل هذا فليست المعرفة الكاملة هي الإحاطة بالمدركات عن طريق البصيرة الفطرية كما هو مذهب « أفلاطون » ولا عن طريق الذهن ولو بعد انقطاع الصلة بين الحواس والمحسوسات كما هو رأي أرسطو ، وإنما هي ما نحصله من معلومات بواسطة حواسنا الظاهرة وأذهاننا في حالة استمرار الصلة بين الشيء المدرك والقوتين المدركتين وهما : الحاسة والذهن وعلة ذلك أن العبرة في المعرفة ليست بالأشياء المعروفة ، بل بالحكم على هذه الأشياء ، لأن صور المحسوسات التي تنطبع فوق صفحة النفس تظل سلبية إلى أن يتولى الذهن الحكم عليها .

بيد أن هذا الحكم يختلف صحة وبطلاناً باختلاف قرب هذه الصور من الحقيقة وبعدها عنها ، وهذا الاختلاف ناشىء دائماً من أسباب مادية بحتة كصحة الحاسة المدركة ومرضها ، أو كاقتراب المحس من الحاسة وابتعاده عنها وما أشبه ذلك ، فإذا تحققت أسباب صحة الصور المحسوسة وكمالها انطبعت في الذهن انطباع الختم فوق الشمع ، وإلا انطبعت على هيئة مخالفة للواقع وظلت كذلك حتى يصدر عليها الحكم ، فإذا كانت القوة الحاكمة بريئة من الموانع كان الحكم صحيحاً وإلا كان باطلاً أو مضطرباً .

ومما يحقق كمال قوة هذه الصور أو المفاهيم المنطقية في الذهن

استمرار صلة الحواس بالمحسوسات ، إذ لا ريب أن هذا الانطباع في حالة اجتماع المنطبع والمنطبع فيه يكون أكمل منه في حالة افتراقهما . ولهذا كان قولك : هذا الرجل يكتب الآن في أعلى درجات الحقيقة عند هذه المدرسة ، ومن ثم أطلقت على هذا النوع اسم : « المحدد » وكأن قولك : إن فلاناً كان يكتب أمس أقل كمالاً من الأول فأطلقت عليه اسم « نصف المحدد » وقولك : إن الناس يكتبون أقل من النوعين السابقين، فدعوته بـ«اللامحدد» والسبب في ذلك هو أن حكمك في العبارة الأولى منصب على منطبع ومنطبع فيه حاضرين ، وفي العبارة الثانية منصب على منطبع ومنطبع فيه مفترقين ، وفي العبارة الثالثة منصب على قياس استنتاجي بحت . مأتاه التصديق بوجود الكليات من أنواع وأجناس ، وهي في نظر هذه المدرسة غير موجودة وجوداً حقيقياً ، وإنما هي من صنع الذهن تخلق فيه أعلى أثر انطباع صور للمحسوسات الخارجية . وبهذا تكون هذه المدرسة اسمية اعتبارية على النحو الذي رأيناه في مدارس العصر السابق وعندها أن هذه المفاهيم تتألف من الذهن على خمس كيفيات ، أو أن قضاياها التي كانت تستخدمها في تعقلاتها خمسة أنواع ، وهي : الفرضية والارتباطية والعنادية والسببية والنسبية .

فالفرضية هي التي تتعين فيها رابطة بين لازم وملزوم مثل : إذا كانت الشمس مشرقة فالنهار موجود . والارتباطية هي ما يمكن فيها أجتماع شيئين دون تلازم بينهما مثل : هذا الكائن متنفس ومفكر . والعنادية هي ما استحال فيها اجتماع طرفيها معاً : مثل إما أن يكون النهار أو الليل موجوداً. والسببية هي ما وجب فيها أن يكون أحد

طرفيها علة في الاخر ، مثل : كلما وجدت النار وجدت الحرارة . والنسبية هي إمكان تحقق النقص أو الزيادة مثل : النهار في نـوره أقوى من الليل في ظلامه .

وكما أن حواسنا المادية تتصل بأذهاننا ، كذلك هذه الصورة ترتبط بالموجودات الخارجية الحرة ، أو بعبارة أدق : ان المعقول يـرتبط بالمحسوس كمـا أن العقل يـرتبط بالحـواس ، غير أن بعض هـذه الانفعالات التي تلهمنا الصـور إياهـا ، لها أهميـة خاصـة ، وهي الانفعالات الشاملة لعموم الأفراد ، والتي تظهر منذ الطفولة وتطوف بالنفس للوهلة الأولى دون تأمل ولا تفكير . فإذا ما ظهر التفكير فـيما بعد ، وجد تلك الانفعالات قد أحـدثت أثرهـا في النفس بطريقـة عملية تشكلها كما تشاء لها طبيعتها ، ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه الانفعالات ليست هي « كليات » أفـلاطون ولا مثله كمـا يجب أن نلاحظ أنها ليست متساوية في درجة القوة والصحة ، وإنما أقـواها وأصدقها هو ما كان منها عاماً ومتقدماً كتلك الانفعالات التي تنتقش في ذهن الطفل بمجرد صلاحيته للانتقاش وما يحدث بعدها يكون أقل منها قوة وثباتاً . وهكذا كل درجة أقوى وأعم من تلك التي تليها ، وهي مرتبطة جميعها كحلقات السلسلة كما أن حوادث الحياة وعللها ومعلولاتها التي تكون هذه الانفعالات متماسكة هي الأخرى . وعند هذه المدرسة أن القضايا المنطقية مرتبة على هذا النحو ذاته ، فكل ما كان منها عاماً وبسيطاً وأسهل إدراكاً ، كان أدخل في باب الحقيقة وأجدر بالاطمئنان إليه في تحصيل المعارف وتأسيس الأحكام وعلى هذه القاعدة بنت أراءها المنطقية وحددتها تحديداً خالياً من الشك .

(و) الطبيعيات

وكما بسطت هذه المدرسة المنطق بسطت الطبيعة ، فقالت بأن « اللامادية » المحضة لا وجود لها . وأن الكائن هو وحده الموجود . وأما « اللاكائن » فهو لا شيء . ومعنى هذا أن « اللاجسمية » البحتة غير موجودة قطعاً ، فالإله والنفس وصور الأجسام وخواصها وصفاتها وألوانها وطعومها وروائحها ونبراتها كلها مادية أو ممتزجة بالمادة ، وكذلك الخير والشر ، والفضيلة والرذيلة ، مثل الكرم والبخل ، والرحمة والقسوة ، والطيبة والخبث ، والغضب والحسد ، والهوى والسرور ، والألم والانفعال . كل هذه كائنات مادية ، ولولا ماديتها لما تحقق تأثيرها العملي في الكائنات .

ولم تقف أوهام الرواقيين عند هذا الحد ، بل صرحوا بأن الأيام والأسابيع والشهور والفصول والسنين ، كلها كائنات مادية لتحقق تأثيرها الواقعي في الموجدات : حيها وجامدها .

ويلاحظ الاستاذ « زيلير » أن مادية الرواقيين تشبه كل الشبه مثالية « أفلاطون » ، أو أن الرواقيين قد استعاروا جميع خواص المثالية الأفلاطونية وعزوها إلى ماديتهم . فكما أن الإنسان عند أفلاطون لا يكون خيراً ولا جميلاً إلا بمساهمته في مثالي الخير والجمال ، كذلك لا يكون الإنسان عند هذه المدرسة خيراً ولا جميلاً إلا بمساهمته في مادتي الخير والجمال .

وكما أن « اللامادية » المحضة غير موجودة كذلك خلاء المكان من الأجسام ضرب من الخيال العابث ، لأن الوعاء متى خلا ، تلامست أجزاؤه ، وتماسكت حواجزه تماسكاً لا يسمح بمرور أي شيء من بينها .

ولما كانت الأجسام قابلة للانقسام قبولاً لا يتناهى ، فقد يمكن أن يشغل قدراً من الفراغ عدة أجسام ممتزجة امتزاجاً تاماً ، لكن لا ينبغي أن يفهم هنا أن هذا الامتزاج مهما دق يمكن أن يفقد تلك الأجسام شخصيتها إن كانت مختلفة أي ان كل واحد منها متكون من عناصر متباينة ، كلا ، بل أن الاحتفاظ بالشخصية قد يتفق للأجسام الناشئة من أصل واحد ، أو المكونة من عنصر واحد كالتوأمين ، أو كورقتي الشجرة الواحدة ، فإن كلا من التوأمين والورقتين رغم وحدة الأصل في الأولين ووحدة العنصر في الآخرين يظل محتفظاً بشخصية خاصة متميزة عن نظيره .

١ ـ عناصر الكون :

لا يوجد للكون عنصر أزلي وأبدي إلا النار ، فهي العنصر الأول « اللامادي » الذي عنه انبثقت العناصر الثلاثة الأخرى : الهواء والماء والتراب وهي مادية وحادثة وقابلة للفناء ، والفناء هذا هو التلاشي في النار ، وكيفية نشوء هذه العناصر الثلاثة أو انبثاق العالم عن الإله عندها ، هي أن الإله نفث نفثة من النار فبرزت إلى الخارج مغلفة بجسم من الهواء ثم ملأت الفضاء بخاراً ، ثم سقط بعض هذا البخار ماء ثم جف بعض هذا الماء فصار تراباً ثم اجتمعت هذه العناصر الأربعة فتكونت منها الكائنات كلها ، وظل الجوهر الأساسي وهو الحياة النارية أو الإلهية ممثلاً في كل كائن إما تمثلاً فعلياً أو تمثلاً قوياً وبذلك كانت هذه المدرسة « ديناميكية » لأن المادة عندها مشتملة على العقل ، وهو ممتزج بجميع أجزائها كما تمتزج قطرة الخمر بالماء ، أو كما يمتزج العطر بالهواء ، فينتشر الأول في أجزاء الثاني انتشاراً له نتائجه الخطيرة ولكنه لا يفقد أحدهما شخصيته ولا

يلاشيها في الآخر . وهذا النوع من الامتزاج يسمى عندهم بالامتزاج العام أو الكلي .

ولما كانت النار عندها بعض الإله ، فهي لا تفنى ، وإنما تعود بطريق الجذب إلى أصلها وكليتها ، وهذا هو منشأ الحلولية والوحدية عندها وعلى عكس هذا النظام النشوئي ينتج الفناء الزمني الذي يلحق العالم في عصور منظمة يدعى كل واحد منها بالسنة الكبرى ، ومعنى هذا أن كل شيء من النار ، وإلى النار يعود .

٢ ـ أنواع الكائنات

تنقسم الأجسام إلى قسمين : القسم الأول جامد ، وهو ما تكون من أحد العنصرين الماديين فقط أو منهما معاً ولم يحل فيه العنصر الأسمى وهو النار أو الروح حلولاً فعلياً . والقسم الآخر حي ، وهو ما اشتمل على عنصر الحيوية فيما عدا الإنسان ، أو على الروح في الإنسان . وإذاً فكل موجود حي مكون من عنصرين متمايزين : الجسم والروح ، وهما متحدان اتحاداً لا يعتوره زوال ولا انحلال ما دامت الحياة . لكن هذا الاجتماع حصل بطريقة بسيطة . لا مركبة ولا معقدة ، لأن الإنسان إذا فكر في شيء من التعمق يجد أن الصورة في ذاتها ليست مثنوية ولا تعددية ، وإنما هي وحدية ، وهي لهذا توحد المادة التي تجتمع معها ذلك الاجتماع . والإنسان مكون من العناصر الأربعة : التراب والماء والهواء والنار فأما التراب والماء ـ وهما العنصران السلبيان ـ فيكونان جسمه ، أما الهواء والنار ـ وهما العنصران الإيجابيان ـ فيكونان روحه ، ولهذا فالموت هو لفظ آخر نفثه الهواء الحار المحمل بالنار ، وهذه العناصر كلها راجعة في

النهاية إلى النار ، كما أسلفنا ، لأنها هي العنصر الأول الذي خلق منه كل شيء وسيعود إليه كل شيء . فالعالم لا ينعدم ، وإنما يتلاشى كله في فيضان من النار ثم يعود فيبعث من جديد من هذا الفيضان .

وإذاً ، فالنار الجزئية المنبعثة من الإله أو من النار الكلية والراجعة إليها هي روح الوجود كله ، وأما الوصول إلى الكمال فلا يتحقق إلا بتطهير الأجسام أو بتنقية العنصرين السلبيين تبعاً لقانون طبيعي ضروري يستسيغه العقل المدبر الذي لا يقع أي شيء في الكون بدون تدبيره .

من هذا يتضح أن مرمى المذهب الرواقي هو حمل معتنقيه على الإيمان بأن الكون كله مسيّر بالعقل العام ، وبأن ما فيه من كبريات الموجودات وصغرياتها لا يخرج شيء منه عن دائرة النظام الشامل ، وأنه لا يوجد للفوضى ولا للمصادفة أي أثر في الوجود .

وعندها نخلص إلى القول : إن الحركة والتغير والصيرورة ليست أمارات النقص ولا وسائل الكمال كما هي الحال عند « أفلاطون » و« أرسطو » وإنما العالم عندهم ـ على الرغم من وجود هذه الحركة والتغير فيه ـ هو في أعلى أوج كماله ، وأن الحركة هي نفسها في كل لحظة من لحظاتها حدث وليست ممراً للأحداث كما كان القدماء يعتقدون ، أما الزمان والمكان فليسا جسمين ، وبالتالي : ليسا حقيقتين من الحقائق لأنه لا حقيقة عندهم إلا للجسم كما أسلفنا . ولا يعترض على هذا بأنهما يؤثران ولا يؤثر إلى الموجود الحقيقي ، فإنهم ينكرون تأثير الزمان والمكان في الأحداث ويردون كل أثر فيها

إلى القوة الداخلية عند فاعلها ، ويقولون بأن تغير هذه الأحداث من الضعف إلى القوة ، ومن القوة إلى الضعف ناشىء كله من تغير هذه القوى الداخلية[1] .

ز - الإلهيات

ترى هذه المدرسة أنه لا موجود إلا العالم الذي هو الإله ، وتطلق كلمة الإله عند هذه المدرسة بمعنيين : عام وخاص ، فبالمعنى العام تكون كلمة الإله مرادفة لكلمة الكون كله ، وبالمعنى الخاص يكون المراد منها الروح المدبرة الحاكمة في جسم الكون ، وعلى الاعتبار الأول تكون هذه المدرسة وحدية تقول بوحدة الوجود ، وعلى الاعتبار الثاني تكون حلولية ترى أن الروح الإلهي حال في كل جزئية من جزئيات جسم الكون . وإذا دققنا النظر اتضح لنا أن هذه المدرسة ليس لها إلا مذهب واحد تفرع الثاني عنه بالضرورة ، لأن الأصل هو وحدة الوجود إذ لم يكن إلا الروح الإلهي وهو النار ، ثم استحال بعضها إلى جسم حلت فيه بقيتها ، فإذا نظرنا إلى الأمر قبل استحالة هذا الجزء من النار إلى جسم حكمنا بوحدة الوجود ، وإذا نظرنا إليه بعد هذه الاستحالة واعتبرنا المستحيل عنه ، حكمنا بالحلولية ، لأن الحلولية تقتضي الغيرية كما أن الوحدة تستلزم العينية وعلى الأعتبار الأول ، وهو وحدة الوجود ترى هذه المدرسة أن الإله الذي ليس إلا العالم بتمامه كائن مستدير محدود متعلق في الفضاء تمسكه طبقة من النار المنبثقة عنه ، والأرض منه بمنزلة المركز

---

(١) Brehicet. Hisroire de la philosophic tome I pages 301 sqq.

وحولها كل الكواكب ، وهذه الوحدة العالمية الإلهية كلها حياة وحركة وتدبير وخلود . وقد نتمشى مع الاعتبار الثاني فنقول : إن الإله هو روح حية مدبرة في جسم هذا الكون العام ـ وإذاً فمدلول الإله والعقل واحد على هذا الاعتبار . وبناء على ذلك يكون خضوع هذه المدرسة للعقل خضوعاً للإله الذي هو كل شيء ، والذي ليست الأشياء جميعاً إلا أبعاضاً له ، ولهذا كان الواحد منهم يعتبر كل حكيم يسير طبق قوانين العقل الطبيعية جزءاً من الإله ، له شأن في تصريف هذه الحياة، وفيه ناحية خالدة لا تختلف عن خلود الإله إلا كما يختلف الجزء عن الكل ما دام الجسم كل إنسان يعتبر عالماً بتمامه ، وعقله هو المدبر لهذا العالم الصغير ، كما أن الروح الأزلي هو مدبر جسم الكون الكبير . ومن هذا الشأن الجملة المعزوة إلى « الرواقيين » وهي : « إن الإله إنسان كبير ، والإنسان إله صغير » .

وبالإجمال ، فهذا العالم المادي هو جسم الإله ، والعقل المحرك هو الروح القدسية الحالة في الإنسان كما هي حالة في كل شيء ، لأن كل شيء عندهم فيه حياة إما كامنة وإما ظاهرة ، وهي النار المحركة للكون جميعه من : خاص وعام . وإليك رأي الأستاذ « سانتلانا » في ألوهية هذه المدرسة على سبيل الاستئناس ، قال : « والحاصل من مذهب أهل الرواق القول بوحدة الوجود أي إنه ليس هناك إلا عالم واحد وجوهر واحد هو عقل ومادة لا يمتاز أحدهما عن الآخر . قالوا : لو كان العقل مخالفاً للمادة لما أمكن الاتصال بينهما ، فوجب أن يكونا جوهراً واحداً ، وإلا فلا وجه لتأثير أحدهما في الآخر . قالوا أيضاً : أفلاطون هو ما يصح فيه الانفعال فعكسوا عليه تحديده وقالوا : هذا لا يطلق إلا على الجسم فما من وجود إلا

وهـو جسم ومادة . أطلقـوا ذلـك على صفـات الأجسـام ، وعلى الكليات ، وعلى ما يتصور في العقل ، والجسم عنـدهم هو هـذا المحسوس المتحيز المركب من أجزاء مـادة ،. قالـوا : إلا أن هذه المادة لا تقوم ولا تبقى إلا إذا كانت فيها قـوة ألطف منهـا تمسك أجزاءها وتضبطها وتـربطهـا بعضها ببعض ، وهـذه القوة هي التي سموها بالقوة الضابطة والممسكة ، وما هي إلا نـوع قوة عقليـة ، مصدرها ما هو أعلى منها وألطف من القوى ، ومصدر الكـل القوة الإلهية التي سموها بالعقل ، قالوا : والعالم كالحيوان ، جسده هو هذا المحسوس وروحه والعقـل وهـو عنـدهم الإله مفـارق للمادة ممتـزج بها امتـزاج الدم لسـائر الأعضـاء ، وسـريـانـه في العـالم المحســوس . فحصـول الحيـاة والحـركـة والحس والعقـل في الموجودات كل على حسب رتبته من الوجود ومن ذلك ما نشاهده في العالم من النظام والترتيب وما تستقر به من مناسبة الحركات ومنافع الأعضاء وآثار العقل في أحسن الموجودات ، فإن الكـل أثر الإلـه ودليل على حضوره وحلوله في نفس المادة لا بصفة مؤثرة من الخارج بل بصفة قوة عاقلة مركزة ممتـزجة بـه تقود الـطبيعة وكـل فرد من المفردات إلى إدراك الغاية القصوى منه . قالوا : فهذه هي العلة في وجوده ارتبطت بعلة أخرى كانت هي الموحية لوجود تلك العلة وهلم جرا[١] .

ـ الألهة الثانويون

ترى المدرسة الرواقية أن للإله مساعدين خالدين يدعون بالآلهة

---

(١) انظر صفحتي ٦١ ، ٦٢ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية للأستاذ سانتلانا »

الثانويين وهم الذين تتصل بهم الشعوب عن طريق العبادات الدينية ، ولهم بعض التصرفات التدبيرية في الكون ، وإن كانوا جميعاً خاضعين للإله الأكبر .

وعندي ـ كما رأى القديس « أوريجين » من قبل ـ أن ألوهية هذه المدرسة مضطربة متناقضة ، لأنها بينما تحل الإله وترفعه إلى أسمى درجات الكمال وتجزم بأنه لا يشبه البتة الكائنات التي يخلقها ، تعود فتقول في موضع آخر : إنه هو والكون شيء واحد . وأكثر من ذلك أنها بينما تجعله هو الأصل الأوحد والكائن المتفرد بالأزلية والأبدية ، وتعتبر كل شيء في الكون فيضاً عنه وتثبت له القدرة التي لا تحد ، والاستغناء الذي لا يحاط بعظمته ، تعود فتصرح بأن له مساعدين يدعون بالآلهة الثانويين ، وهم الذين يتصلون بالبشر رضا وغضباً عن طريق الأعمال : خيرها وشرها . وهذا نقص ، لأنه يثبت عجزه عن قيامه بأفعاله وحده دون مساعد ولا معين . على أني لا أدري هل هؤلاء الآلهة الثانويون مستمتعون بالكينونة الأزلية والديمومة الأبدية ، أو هم تحت قانون الانبثاق والجذب يظهرون في الخارج حيناً ، ويختفون في الكل الأعلى حيناً آخر .

وإذا كانت الأولى ، فبم امتاز عليهم ؟ وبم أخضعهم حتى أنزلهم إلى درجة المساعدين ؟ وإذا كانت الثانية ، فبم امتازوا عن طبقة الإنسانية ؟ ولم صعدوا إلى درجة الألوهية ولو أنها ألوهية ثانوية ؟

الحق أن الرواقيين قد تأثروا في هذه المسألة بالأساطير الإغريقية الخاصة بـ « زوس » الإله الرئيسي وبقية الآلهة الثانويين .

ح - النفس

ترى المدرسة الرواقية أن النفس البشرية نفثة من النار لفظها الكل الأعلى مغلفة بطبقة من الهواء سارت بعد خروجها إلى جسم الإنسان المكون من عنصري الماء والتراب ، فأجرت فيه الحياة الفعلية ، لأن الحياة الكامنة لا تفارق أي جزء من أجزاء الكون . وهذه النفس في الإنسان هي مناط صلته بإلهه وموضع صلاحيته للمعرفة ، فإذا تم الفصل الذي يجب أن يمثله الفرد على مسرح الحياة لفظ آخر نفس من الهواء المحمل بالنار ، وإذ ذاك تغادره الحياة الفعلية زمناً إلى أن يحين موعد دوره فتعود إليه . أما تلك النفثة التي يلفظها الميت فإنها لا تفنى ، وإنما تصعد إلى حيث الكل الأعلى فيجتذبها فتختفي في ذاته إلى أن يحين أوان انبثاقها مع الفوجة التي هي منها فتنبثق وتعود سيرتها الأولى والنفس عند هذه المدرسة طاهرة نقية لا يلحقها الدنس الذي ينغمس فيه العنصران الماديان ، لأنها جزء الروح القدسية الإلهية .

وعندها فإن النفس خاصة بالإنسان، أما الحيوان فليس مشتملاً إلا على غريزة وليس لديه من العقل الذي عند الإنسان عين ولا أثر . وأما ما نشاهده عند الحيوانات من المحبة والكراهية والنظام والعناية بالأسرة فليس ناشئاً البتة عن العقل ، وإنما هو إلهام من العقل العام .

أما النبات فهو أحط من الحيوان ، لأنه ليس مشتملاً إلا على حيوية بسيطة لم تَسْمُ إلى درجة الغريزة الحيوانية . وعندهم أن هذه النفس مقرها القلب ، ويتفرع عنها سبعة أغصان ، منها خمسة تمتد

إلى الحواس الخمس ، والسادس يمتد إلى مخرج الصوت ، والسابع إلى عضو التناسل الذي بوساطته تخرج نفثة الحياة الفعلية فتتصل بالمادة المنصبة في الرحم ، لكن هذه الحياة ليست روحاً بالمعنى الكامل ، بل هي أثناء وجود الجنين في بطن أمه تكون أشبه بحيوية النبات ، فإذا ولد الطفل ارتفعت هذه الحيوية فصارت روحاً حيوانية أو غريزة ، فإذا آن أوان الإدراك ارتفعت حتى أصبحت نفساً إنسانية(١) .

ومن مميزات النفس البشرية الاختيار الذي من إيجابيته تحدث الأفعال ، ومن سلبيته ينشأ الترك .

ط - الأخلاق

ينقسم الخير عند هذه المدرسة إلى قسمين : خير خاص أو شخصي ، وخير عام أو مطلق . فالأول هو كل ما تنعطف إليه الطبيعة البشرية انعطافاً غريزياً ليس للتفكير العقلي فيه مجال ، وهذا الانعطاف يكون دائماً في الطرف الأول من حياة الإنسان على الأرض أي في عهد الطفولة الذي تتحكم فيه الغريزة الحيوانية التي لا تهتم إلا بالنفع الشخصي ومثال خيرات هذا القسم : الصحة واللذة المعتدلة وما شاكل ذلك ، أما القسم الثاني فهو ما كان نافعاً للهيئة الاجتماعية وإن ترتب عليه مناقضة الغريزة ، وكل خير من خيرات هذا القسم هو في ذاته كامل لا يحتاج إلى غيره ، وذلك مثل الفضائل بأنواعها . ويدعى هذا القسم بالخير الأدبي . ونحن منعطفون بفطرتنا إلى القسمين جميعاً ففي طبيعتنا الغريزية الأولى انعطاف نحو الخير

---

(١) plutorque contradictions des stoiciens chap. 41 . Paris 1840.

المادي ، وفي داخل نفوسنا قوة تدعونا دائماً إلى الخير الأدبي ، وهي العقل . وهذا النوع الأخير هو الجدير عند الرواقيين بالاحترام .

أما الصحة والثروة والجاه وما شاكلها فهي عندهم لا تستحق اسم الخيرات إلا مع شيء كبير من التجوز .

أما الفضيلة عندهم فهي مرادفة للخير الأدبي ، وتنقسم إلى فضيلة أساسية وهي الحكمة ، وفضائل ثانوية وهي الخيرات الأخلاقية كالاعتدال والعدالة والشجاعة ويتوصل إلى أولاها بالعقل المحض ، وإلى الباقيات بالإرادة المضاءة بالعقل على أن الحكمة جامعة لكل الفضائل ، لأن الاعتدال هو الحكمة في اختيار الرغبات والعدالة هي الحكمة في تقدير الأنصبة والحظوظ والأحكام والشجاعة هي الحكمة في احتمال آلام الحياة إلى حد الجمود التام أمام نكباتها وأرزائها وطرد كل التأثرات والانفعالات التي تغضب الحوادث المؤلمة . ومن أهم هذه الفضائل أيضاً فضيلة الرفعة ، وهي السمو بالنفس عن الفرح بالمنافع الشخصية والمسرات الخاصة وبالتالي السمو عن الخضوع للهوى الذي ليس إلا شراً ناشئاً من الجهل أو من سوء الاختيار ، وهو يعرض للمرء في حياته الأخلاقية لأن الشخص يمر في حياته بثلاثة أدوار :

الدور الأول هو دور الانعطاف الفطري ، والإنسان فيه نزاع إلى الخير الشخصي بطبعه والثاني هو دور التفكير ، وفيه تتأثر الإرادة بمؤثرات اجتماعية خارجية قد تفسد فطرتها وتحولها نحو الشر ، والإنسان في هذا الدور محتاج إلى الاستنارة بنور العقل ، والثالث هو دور الحكمة ، وقد لا يمر به إلا القليل من الناس ، وفيه يصبح

الشخص معصوماً من السقوط في هوى الرذائل والشرور . ولكي نحفظ الناشئين من خطر الدور الثاني يجب أن نوجد لديهم المناعة بجعلهم يعتادون منذ الطفولة على أن الفضائل خير ، وأن الرذائل شر ، وعلى مقاومة الهرى ومعاداة الرذيلة الصادرة عن الجهل والسطحية ، وليس شيء من ذلك شاقاً على نفس الطفل إذا أنقذ منذ صغره ، لأنه مفطور على هذه الأخلاق . وإذا فهو يرى على الاستمرار على ما نشأ فيه ، لا على سلوك خطط جديدة . وقصارى القول إن أساس الأخلاق لدى هذه المدرسة هو ما فطر عليه الإنسان ، وغايتها هي الفضيلة العليا وهي الحكمة ، والوسيلة إلى هذه الغاية هي المعرفة ، لأن الأهواء المنشئة للرذائل لا تنجم إلا عن النظرات الخاطئة ، فإذا كان الشخص عالماً استطاع القضاء عليها بوساطة عقله المثقف ، لأن العقل إذا تحصن بالعلم ضد النظرات الفاسدة أمن مخالفة الطبيعة أو مخالفة الإله . وبناء على هذا فالحكمة لا تأتي إلى الإنسان من الخارج لأنها ـ كما قررنا ذلك مراراً ـ الاحتفاظ بالعقل على فطرته ، وصونه من المؤثرات الأجنبية الفاسدة الناجمة عن الجهل . أما النتيجة الضرورية للحكمة فهي عدم الاكتراث بكل شيء ، فالحكيم لا يجد في الحياة إلا الفضيلة ، فمتى كانت موجودة لديه فهو يشعر بالسرور والسعادة ولو كان غارقاً في البؤس والشقاء . ولا ريب أن هذا يدل على أن القائم بتربية الشخص هو المتصرف في تكوين أخلاقه وتهيئتها للفضائل والرذائل العملية حسبما يريد ، وأن هذا الشخص سيسير في أفعاله تبعاً لعقله الموجه : بالتربية الحسنة توجيهاً حسناً يلائم الفطرة ، وبالتربية السيئة توجيهاً سيئاً يخالفها .

ومعنى هذا أن له في سلوكه تمام الحرية ، وأنه يعمل مستقلاً عن القدر بل ان السعادة لا تتحقق عندهم إلا بتحقق الاستقلال العقلي لدى كل فرد من أفراد الإنسان . لأن الإله أراد أن يكل كل واحد منا إلى نفسه ليستمد منها المعونة بحرية تامة ، وهو لهذا منحنا تلك القوة الداخلية وهي العقل الذي إذا وافقته الإرادة تحققت الفضيلة والسعادة ، وإذا خالفه هوى الإنسان في الرذيلة لازمه الشقاء ، ويؤيد هذا الرأي من بعض نواحيه ما أثر عن « كليانت » ثاني زعماء هذه المدرسة حيث قال ـ موجهاً الخطاب إلى الإله ما نصه :

« إنه لا يحدث شيء بدون إرادتك إلا الأفعال التي يرتكبها الأشرار في حالات جنونهم »[١] .

لا شك أن في هذه العبارة تصريحاً قاطعاً بأن الشر من عمل الإنسان المحض الذي لا دخل فيه للقدر .

ولكن إذا نظرنا إلى بعض النصوص الأخرى الواردة عن زعماء هذه المدرسة لألفيناها صريحة في الجبرية المغالية التي تقول بحتمية وقوع المقدر دون أن يملك الشخص تأخير شيء منه . فمن ذلك مثلاً ما ورد في كتاب « كريزيب » ثالث زعماء هذه المدرسة وأهمهم بعد مؤسسها ، وهو يتلخص فيما يلي : « إن الإله لا يريد بالطبع إلا الخير ، وان الخير هو تصميمه الأساسي ، لكن لكي يصل إلى تحقيقه ينبغي أن يستعمل وسائل ليست خالية من الخطورة والشر ، ومثال ذلك أن الخير يتطلب أن تكون عظام الرأس رقيقة لكي تتيسر

---

(١) Brehier, lidre cite page 318

عملية التفكير كما يجب أن يكون ، لكن هذه الرقة الضرورية لكمال التفكير كثيراً ما تعرض الرأس لسهولة الانكسار فلهذا كان من غير الممكن أن يبرأ الخير من كل شر »[١] .

وقال أيضاً : « إنه لا يوجد شيء أكثر حمقاً من أن يظن الإنسان أنه كان من الممكن أن توجد الخيرات لو لم تكن الشرور موجودة ، لأن الخير يقتضي الشر إذ لا يتبين الضد بدون ضده »[٢] .

وهذا كله صريح في أن الشر ليس من عمل الإنسان المحض الصادر عن حريته ، بل هو في الكون ضربة لازب أو ضروري لا بد منه للخير وبالتالي : هذه النصوص صريحة في الجبرية الخاضعة للقضاء والقدر ، بل الأمرة بأن يجد الإنسان في نفسه غبطة وسروراً عندما تصيبه الآلام والشرور وهم لهذا يقولون إن الحكيم هو الذي يصل بوساطة ما لديه من المعرفة إلى اليقين بأن الإله هو الذي أراد له هذا البؤس فيقبله لا على مضض واحتمال وإنما بسرور واغتباط .

وقد حدثنا الأستاذ «سانتلانا» عن جبرية هذه المدرسة حديثاً واضحاً ، واستدل على ما ذهب إليه في شأنها بنص آخر من نصوص « كريزيب » يؤيده في دعواه وهاك ما ورد في كتابه . قال الأستاذ :

« والكل راجع إلى علة العلل الموجبة لوجود الكل من أعلى إلى أسفل فالعالم كله علة ومعلول لا محل فيه للمصادفة والاتفاق ، بل كله في قبضة الإله مجبور الوجود ، مجبور الأفعال لما سبقه من العلل التي اقتضاها العقل الإلهي الساري في الموجودات ، فما من

---

(١) Brehier, liver cite

(٢) نفس المصدر السابق .

شيء يقع إلا وهو مقدر في الحكمة الإلهية . قال « كريزيبوس » كل شيء بالقدر ، إذ ما من شيء إلا وله علة ، إذ القدر ليس إلا تتابع العلل وارتباطها بعضها ببعض إلى أن تنتهي إلى علة العلل ، وهو مبدؤها فلا يقع شيء إلا ما كان واجب الوقوع في الماضي ، ولا يقع شيء في المستقبل إلا وأسبابه حاضرة الآن »[1] .

ونحن إذا وازنا بين هذه النصوص كلها ألفيناها متناقضة تناقضاً جلياً ، لكن لا عجب ، فإن التناقض في آراء هذه المدرسة مألوف إلى درجة أنه ـ كما قال الأستاذ سانت هلير ـ يستحق الشفقة أكثر مما يستحق النقد . ولم يكن المحدثون أكثر قسوة على الرواقيين في هذا الحكم من القدماء حيث خصص « بلوتارك » كتاباً كاملاً لذكر هذه المتناقضات .

ومهما يكن من الأمر ، فكما أن الأخلاق الشخصية مؤسسة عند هذه المدرسة على الحكمة وعدم الاهتمام بحوادث الحياة : خيرها وشرها ، وطرد جميع الأهواء المتسببة في الاضطراب النفساني كما بيّنا . كذلك الأخلاق الاجتماعية عندها مؤسسة على تضحية المنفعة الشخصية في سبيل منفعة الهيئة الاجتماعية وعلى سيادة مبدأ المساواة في المعاملة بين جميع أفراد بني البشر من غير استثناء لأنهم جميعاً من أسرة واحدة لا تعرف اغريقيين ولا برابرة ولا أجانب ولا أعداء ولا موالين ولا سادة ولا عبيداً . وبناء على هذا فيجب أن يتساووا في الحقوق والواجبات .

---

(١) انظر صفحتي ٦١ ـ ٦٢ من كتاب « تاريخ المذاهب الفلسفية » للأستاذ « سانتلانا » .

وعندهم أن هذه الحقوق وتلك الواجبات ليست منتزعة من العرف أو العادات أو القوانين المكتوبة ، بل هي مؤسسة على قوانين الأخلاق ، ومكافأتها رضى الضمير ، وعقوباتها تأنيبه المزعج الذي كانت الأساطير القديمة تمثله بآلهة الرعب والإزعاج كأولئك اللواتي كن يتعقبن « أوريست » على أثر قتله أمه .

وكما حدد الرواقيون واجب الفرد نحو نفسه في الأخلاق الشخصية ، وواجبه نحو الجماعة في الأخلاق الاجتماعية ، حددوا كذلك واجبه نحو إلهه في نوع من الأخلاق أطلق عليه المحدثون اسم الأخلاق الدينية . وقد أوردوا في بيان هذا النوع نصاً عزي إلى « كليانت » جاء فيه :

« يا زوس إن واجب كل بني الإنسان أن يتجهوا إليك بأدعيتهم وصلواتهم . . . . إن هذا العالم الهائل الذي يدور حول الأرض يتبعك إلى حيث تقوده ويذعن في خضوع لأوامرك . . . . إنك أنت الذي ترشد العقل السامي الذي يتمشى في جميع الكائنات الأرضية ، والذي يمتزج بأفلاك السماء من أكبرها إلى أصغرها »[1] .

ولهذا لم يكن الرواقيون قساة على الديانة الوثنية الإغريقية ، لأنهم كانوا يرون فيها سياجاً خلقياً لا بأس به .

لكن ينبغي أن نقرر أن الدين لم يطغ عند هذه المدرسة على الأخلاق الحرة بل إن زعماءها قد صرحوا بأنهم يحتقرون الخوف من الإله إذا حل في النفس محل الواجب الخلقي . وإذا ، فقداسة الواجب هي عندهم الدين الصحيح لأن الرهبة من الإله على النحو العامي ليست عندهم التقوى الصحيحة .

(١) Brehier, livre cité pages 316, 314.

١٤ ـ أثر الفلسفات القديمة في الرواقية

يلاحظ كل من يلقي نظرة فاحصة على المذهب الرواقي أنه تأثر بكثير مما سبقه من النظريات الفلسفية المختلفة . فمن ذلك :

١ ـ تأثر القسم الطبيعي الرواقي بهيراكليت في نظرية وحدة الوجود وفي القول بأنه نشأ من النار وسيعود إليها ، وأن العناصر الثلاثة الأخيرة ليست إلا مظاهر لتغيرات النار لا تنقطع ، وأن الكون خاضع لقوانين الحركة الأزلية الخالدة .

٢ ـ ومن تلك الآثار القديمة على هذا المذهب تأثير « كراتيس السينيكي » الذي كان أستاذاً لزينون ، فإنه واضح من الناحية الأخلاقية ، لأنه كان يقرر في جفاف ، أن الإنسان مستقل ، وأن الحكيم هو من استطاع أن يستغني عن كل من عداه .

٣ ـ تأثير رجال « الأكاديمي » مثل « اكزينوكرات » الذي كان هو الآخر أستاذاً لزينون فترك في مذهبه الأخلاقي أثراً قوياً وهو اعتبار الفضيلة أهم أركان السعادة ، وأن الخير والسعادة مترادفان ، وأن أسعد الناس هو الحكيم .

٤ ـ ومن ذلك أيضاً تأثير المدرسة « الميجارية » التي تطرقت إلى « زينون » عن طريق صديقه « ديودور » و« كرونوس » وهو يظهر في الناحية المنطقية من مذهبه .

١٥ ـ اختلافات بانيسيوس مع زينون

بدأ « بانيسيوس » آراءه في المذهب الرواقي بجحود منطق زينون واعتباره اشواكاً مدمية وأحراشاً مهوشة ليس لها نتيجة إلا إغلاق

الطريق في وجه السائر والحيلولة بينه وبين البصر بالأمور .

أما القسم الطبيعي فقد ألغى منه نظرية النار البدائية والغائية ، ونظرية تعلق الأفلاك بحظوظ بني البشر وما ترتب عليها من انتشار الكهانة والعرافة أما القسم الإلهي فقد دانه كله وحكم عليه بأنه ليس إلا ثرثرة فارغة ، ثم جزم بأن القدر ليس ضربة لازب تتمثل في هذه القسوة الوحشية على النحو الذي صورته الرواقية القديمة . وأعلن كذلك أن حظ النفس ينتهي بتاتاً عند فراقها الجسم . ولهذا ضايقه صدور أي خلود النفس عند أفلاطون الذي كان يحبه ويجله ويتحمس للدفاع عنه في كل مكان ويدعوه تارة بأفلاطون الإلهي ، وأخرى بالقديس ، وثالثة بالعالي ، ورابعة بالحكيم العظيم . فلما صدمه هذا الرأي الأفلاطوني لم يجد في وسعه إلا أن يجحد صدور كتاب « فيدون » عن « أفلاطون » لأن هذا الكتاب هو أصرح كتب أفلاطون في النص على خلود النفس ولعل هذا الجحود وذلك التشكك قد جاءاه من تأثره بفلسفة أستاذه « كارنياد » المرتاب الذي سنعرض له عند ما ندرس « الأكاديمي الحديثة » ، أما آراؤه الإيجابية التي استحدثها فيظهر أن أكثريتها الغالبة تنحصر في قسم الأخلاق وهي تتلخص في أن الطمع المغالي في الحكمة غير العادية عبث محض ، وأن الحكيم الحق هو الذي اتفق في حياته العملية مع الانعطافات الفطرية التي منحته الطبيعة إياها ، لأن الاتفاق مع الطبيعة هو في رأيه الحياة حسب منحها ، وأن هذه الطبيعة التي ينبغي البحث عن إرضائها هي طبيعة الفرد لا طبيعة المجتمع . لكن ليس معنى هذا أنه ينبغي أن تصادم طبيعة الهيئة الاجتماعية كلا ، بل إننا ـ مع احترامنا إياها ـ نستطيع أن نرضي ميولنا الشخصية وكذلك لا

ينبغي أن يفهم من كلمات : الميول والانعطافات والرغبات التي كثيراً ما يكررها « بانيسيوس » ذلك المعنى الوضيع الذي يرادف الأهواء والشهوات ، فهذا لم يخطر له على بال ، لأن النزعة الفردية الفطرية عنده تتجه دائماً إلى السمو . وهو لهذا يقول : إن ضمير الفرد وكرامته كإنسان لكفيلان بأن يوقفاه عند الحدود الفاصلة بين الخير والشر .

وقد روى لنا « سيسرون » المثلين التاليين من أمثلته التي يوضح بها الفرق بين النزعة الحيوانية التي ينبغي أن لا تفهم من عباراته ، والنزعة الإنسانية التي رمى إليها بجملة . قال ما معناه :

١ ـ إنه يوجد نوعان من الحروب ، حرب لا تستعمل فيها إلا القوة وهي من خصائص الحيوانات ، وحرب تحترم فيها العهود والمواثيق ، وهي من مميزات الإنسان .

٢ ـ إنه يوجد صنفان من الجمعيات : الجمعية الحيوانية ، وهي التي يسود فيها حكم الغريزة ، والجمعية البشرية ، وهي التي يسود فيها حكم العقل والضمير ويتفاهم أعضاؤها بالاصطلاحات اللغوية .

ومن هذا يفهم أن بانيسيوس لم يقصد جعل النزعة الحيوانية هي المقياس وإنما قصد النزعة الإنسانية التي ليست إلا إعلاءً للغريزة الحيوانية ونقلها إلى حالة متمدنية هي نفس الفضيلة ولا ينقصها إلا الإعلاء الصادر عن فعل العقل وبهذا كان الإنسان مؤلفاً من شيئين هامين :

انعطاف فكري ، وإعلاء لهذا الانعطاف بوساطة العقل .

الفهرس